



مجلة
جامعة الملك عبد العزيز
الآداب والعلوم الإنسانية

المجلد ٣
١٤١٠هـ
١٩٩٠م

مركز النشر العلمي
جامعة الملك عبد العزيز
ص ب ١٥٤٠ - جدة ٢١٤٤١
المملكة العربية السعودية

الاشتراك السنوي

- داخل المملكة ٥ ريالات سعودية
- خارج المملكة ٥ دولارات أمريكية (بما في ذلك البريد)

البيع والاشتراك

مركز النشر العلمي – جامعة الملك عبد العزيز
ص . ب ١٥٤٠ – جدة ٢١٤٤١ – المملكة العربية السعودية

التبادل

عمادة شؤون المكتبات – جامعة الملك عبد العزيز
ص . ب ٣٧١١ – جدة ٢١٤٨١ – المملكة العربية السعودية

مطابع جامعة الملك عبد العزيز

مجلة جامعة الملك عبد العزيز : الآداب والعلوم الإنسانية ، م٣ ، ص ص ١ - ٢٢٨ بالعربية ، ١ - ٩ بالإنجليزية (١٤١٠هـ/١٩٩٠م).

المحتـــويات

القسم العربي

صفحة

القسم الإنجليزي

القسم العربي

مجلة جامعة الملك عبد العزيز : الآداب والعلوم الإنسانية ، م٣ ، ص ص ٣ - ٣٥ (١٤١٠هـ/١٩٩٠م).

الإسلام والخطاب الأنثروبولوجي المعاصر

أبو بكر أحمد باقادر
أستاذ مشارك - قسم الاجتماع - كلية الآداب - جامعة الملك عبد العزيز
جدة - المملكة العربية السعودية

تهدف الدراسة إلى تتبع تاريخ الخطاب الأنثروبولوجي الغربي ، ومعالجته للعالم الإسلامي والإسلام ، والتعرف على مكونات هذا الخطاب وأبرز مقولته ، وذلك بالتركيز على أهم أعمال من حاولوا أن يقيموا تصورات شاملة عن أنثروبولوجيا الشرق الأوسط ، أو قاموا بمراجعات للدراسات التي قامت عن الشرق الأوسط . على أن الدراسة ركزت على تلك الدراسات التي حاولت أن تبرز إطاراً نظرياً لقيام أنثروبولوجيا للإسلام . ولقد ركزت الدراسة على أعمال جيرتس وتلاميذه وجيلنر وبوجري منتهية بنقد موضوعي لهذه الاتجاهات النظرية .

يرى علماء الأنثروبولوجيا أن المهمة الأساسية لعلم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) هي تمكيننا من فهم أنفسنا عَن طريق فهم الثقافات الأخرى . فعلم الأنثروبولوجيا يجعلنا أكثر وعياً بالوحدة الأساسية للإنسان ، مما يسمح لنا أن نُقَدِّر ونفهم بعضنا البعض . على أننا في هذه المقالة سنقوم بعكس هذه المهمة ، فبدلا من أن ندرس الثقافات الأخرى لنفهم أنفسنا ، سندرس ماقاله دارسو العالم الإسلامي عنَّا ، لنفهم ذواتنا من ناحية ، ونفهم الآخرين من ناحية أخرى . فتحاول هذه المقالة القيام بدراسة مسحية للتراث الأنثروبولوجي الموجه لدراسة المجتمعات العربية المسلمة في محاولة لدراسة تطوره وتصنيفه ومن ثم تقديمه ، بالإضافة إلى تقديم الطروح التي يقدمها بعض الأنثروبولوجيين في استشراق أنثروبولوجيا للإسلام .

وستقتصر مراجعتنا على دراسة الأنثروبولوجيا الاجتماعية التي تدرس عادات وتقاليد الشعوب والمؤسسات الاجتماعية والقيم والطرق التي ترتبط بها هذه الموضوعات ببعضها البعض . ولن نتعرض

لجوانب الأنثروبولوجيا الأخرى مثل الأنثروبولوجيا الطبيعية واللغويات والآثار وغير ذلك . وبطبيعة الحال ، سيدخل في اهتمامنا في هذه المراجعة ، مواضيع الأنثروبولوجيا الاجتماعية التي تحظى باهتمام الباحثين الغربيين من دراسة للبناء الاجتماعي وللتنظيم القرابي والسياسي ، ودراسة المعتقدات والسحر والخرافات ، ودراسة الظواهر الدينية بصفة عامة ، ودراسة المؤسسات والتنظيم الاقتصادي ، بالإضافة إلى عمليات التغير الإجتماعي ، وذلك بحسب النظريات والمنطلقات العلمية التي تَميَّز بها علم الأنثروبولوجيا .(١)

ويرى ريتشارد أنتون R.Antoun أن تطور علم أنثروبولوجيا الشرق الأوسط قد مر بأربع مراحل ، يمكن إجمالها فيما يلي :

مرحلة سيطرة المستشرقون ، مرحلة سيطرة الرحالة والإداريين السياسيين في العهد الاستعماري ومايمكن أن يعرفوا بالأنثروبولجيين الهواه ، ثم مرحلة سيطرة علماء الأنثروبولوجيا المحترفين من أصحاب التوجهات الأنثروبولوجية النظرية ، وأخيراً مرحلة الأنثروبولوجيين المحليين .

ويقسم أنتون مرحلة الأنثروبولوجيين المحترفين إلى مجموعتين تسيطر على أولها ، بصورة واعية أو غير واعية ، نماذج وظيفية للمجتمعات المحلية تنظر من خلالها إلى المجتمعات المدروسة باعتبارها مجتمعات جامدة في حالة توازن ، أما المجموعة الثانية ، وهي ذات تأثير لكنه ليس مسيطر بعد ، تعتمد على نموذج دايكروني للمجتمع كنسق اجتماعي ، وتحاول أن تقوم بعملية مقارنة بينه وبين الأنساق الاجتماعية الأخرى ، باعتباره في حالة حركة وتغير . وتتبنى المجموعة الأخيرة العديد من المنطلقات النظرية . على أن المراحل المختلفة يمكن اعتبارها مراحل تراكمية يعتمد بعضها على ماسبقه من أبحاث . ولايمكننا الحديث عن قطيعة ابستمولوجية أو عن نظرية بعد فيما أنتجه الأنثروبولوجيون المشتغلون بالشرق الأوسط والعالم الإسلامي .(٢)

وربما كان من المفيد أن نقدم بعض الأمثلة ، غير الاستقصائية ، لكل مرحلة من المراحل التي أتينا على ذكرها ، لنوضح بعدين :

البعد التراكمي من ناحية ، وهو ماأشرنا إليه وأن بعض هذه المراحل استمر دون أن يفتح نفسه على المراحل الجديدة . فبالنسبة للمرحلة الأولى ، نجد أن بعض المستشرقين قد قدموا لنا ، على الرغم من عدم وجود التدريب الأكاديمي النظرى الأنثروبولوجي عندهم ، دراسات قيمة عن الشرق الأوسط والعالم الإسلامي ، وذلك بناء على دراساتهم التاريخية ووجودهم لسنوات في المجتمعات العربية أو المسلمة . فكتاب إدوارد لاين Edward Lane «عادات وتقاليد المصريين المحدثين» (١٨٣٦) ودراسة سنوك هورجورنيه Snouck Hurgronje «مكة في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر» (١٨٨٩) ودراسة لامانسي Lammens «مكة في فجر الهجرة النبوية» (١٩٢٤) ورائعة سميث Smith «القرابة والزواج في شبه جزيرة العرب في العصور المبكرة» (١٩٠٣) ، ودراسات أخرى عديدة تقدم لنا بعض أهم النماذج العلمية التي أُنجزت في هذه المرحلة ، حيث تقوم الدراسات

على التأمل العميق في الدراسات التاريخية ، وعلى الانطباعات والتصورات التي تولدت لدى هؤلاء الباحثين من خلال دراستهم ، وهى ، بطبيعة الحال ، لاتعتمد على المنهج الميداني المقنن الذي يتبعه الأنثروبولوجي المعاصر . ولقد استمر هذا الخط من البحث في كتابات الباحثين الذين استمروا في هذه المدرسة ، وتعتبر كتابات لوترنو Le Tourneau وجب Gibb وموتاي Montagne ولابيدس Lapidus وبيرك Berque وغيرهم أمثلة ممتازة على هذا الاتجاه .(٣)

أما بالنسبة للرحالة ، فلقد أمدنا الرحالة والمغامرون الغربيون الذين زاروا منطقة الشرق الأوسط والعالم الإسلامي بسردٍ لما قابلوه ورأوه في المنطقة . وعلى الرغم من أهمية هذا السرد من الناحية الأنثروبولوجية الاجتماعية ، خاصة وأن بعض المغامرين كتبوا عن مناطق لايوجد عنها سوى سردهم عنها مما هو مدون في تلك الفترات التاريخية ، إلا أن كتاباتهم لم تَخْلُ من التحيزات والآراء والأهواء الشخصية التي قد تحول دون الاستفادة الكاملة من هذه الأعمال .

ومن أبرز الرحالة الذين زاروا الشرق الأوسط ، وكان لسردهم قيمة أنثروبولوجية ، دوثي Doughty في رحلته «أسفار في صحراء جزيرة العرب» وبيرتون Burton «رحلات شخصية إلى مكة والمدينة» ورحلات بوركهارت Burckhardt وموسيل Musil وفيلبي Philby وغيرهم . ولقد غذت هذه الرحلات خيال الغربيين ، مما كان له أثره في الأدب والفن من ناحية ، وتكون صورة معينة للشرق من ناحية أخرى ، مما دفع ببعضهم المطالبة باستعمار العالم الإسلامي ، لنهب خيراته وتحقيره !!(٤)

ولقد أدى أدب الرحلات هذا إلى قيام بعض من عاشوا في المنطقة من الغربيين من الهواة ببعض الدراسات الميدانية على المناطق التي عاشوا فيها ، وربما كانت دراسة الباحثة الفلندية هيلما جرانكفيست Hilma Granqvist والتي كتبت عن قرية فلسطينية ، وكذلك دراسات ويستر مارك Westermarck عن المغرب من أفضل وأبرز الأمثلة على هذه المجموعة . ولقد قام كذلك العديد من الإداريين الاستعماريين بكتابة تقارير تفصيلية عن المناطق التي أداروها أو حكموها نيابة عن إمبراطوريات الاستعمار آنذاك . ولعل من أبرزهم لال Lyall في دراسته «دراسات آسيوية : دينية واجتماعية» (١٨٨٢) وماكتبه لورنس Lawerance «أعمدة الحكمة السبعة» وماكتبه فيلبي عن جزيرة العرب وماكتبه هنري مين Main عن الهند .(٥)

ويبدو أن الإدارة الاستعمارية أدركت أهمية هذه الدراسات الميدانية وفائدتها في استمرارية الهيمنة الاستعمارية ، كما يوضح من درسوا العلاقة بين الاستعمار والدراسات الأنثروبولوجية . لذلك ، فإننا نرى أن أولى الدراسات الأنثروبولوجية المحترفة وأهمها في المنطقة قد تمت تحت المظلة الاستعمارية . وربما كان إيفانز برتشارد Evans-Prichard في دراساته للنوير في السودان والسنوسية في ليبيا ، ودراسة بيترز Peters لبدو ليبيا يمثلان المدرسة الانجليزية . وتمثل دراسات مونتاجي Montage وتلاميذه الاتجاه الفرنسي في المغرب العربي . بل إننا نجد أن هنالك نوعاً من الاحتكار في

دراسة مناطق العالم الإسلامي ، بحسب نوعية الاستعمار . فمثلا ، كانت الجامعات الفرنسية تحتكر كلياً الدراسات العلمية التي درست الشمال الأفريقي . ولقد اعتبر العديد من المراقبين أن اهتمام العديد من الباحثين الأمريكيين بدراسة المغرب في العقود الأخيرة شيئاً ملفتاً للنظر ، وربما يُعد انتهاكا للاحتكار والسيطرة الفرنسية على الدراسات الميدانية في ذلك الجزء من العالم الإسلامي .(٦)

هذا ، ومنذ بداية انخراط بعض الجامعات العربية في تدريس الأنثروبولوجيا في كلياتها ، بدأ جيل جديد من الباحثين والدارسين المحليين في القيام بالدراسات الميدانية لمجتمعاتهم . ولعل من أبرز أقسام علم الأنثروبولوجيا وأقدمها في العالم العربي ، القسم الذي أنشيء في جامعة الاسكندرية والذي أشرف عليه في بدايته الأنثروبولوجي البريطاني ريد كليف براون Radcliffe-Brown ومن أبرز الأنثروبولوجيين في العالم العربي والإسلامي أحمد أبو زيد وعبد الله بوجري وعبد الغفار وأكبر أحمد وعبد الحميد الزين (توفى) وحامد عمار ومصطفى سليم شاكر وغيرهم . والأنثروبولوجيون المحليون يتميزون بمعرفتهم للمنطقة . ولاتشكل لهم الثقافة المحلية أو اللغة عائقاً ، بالإضافة إلى تمرسهم في المناهج العلمية . ولقد استطاع بعضهم أن يقدم دراسات كلاسيكية عن المنطقة ، بالإضافة إلى أنهم أصبحوا من أقوى قوى التقييم والمراجعة للتراث العلمي المكتوب عن المنطقة ، ولعل ماثار من جدل علمي بين فريدريك بارت وأكبر أحمد من أهم الأمثلة على ذلك .(٧)

ويقدم إيكلمان Eickelman ، في محاولته «الشرق الأوسط : منهج أنثروبولوجي» ، وهى دراسة للمراحل العلمية التي مرت بها الأنثروبولوجيا في دراسة الشرق الأوسط ، مخططاً لايبتعد كثيراً عما قدمه أنتون . فهو يرى أن أهم مراحل دراسة الشرق الأوسط هى مرحلة حملة بونابرت (١٧٩٨ – ١٨٠١) ، ثم مرحلة المغامرين والرحالة والباحثين من المستشرقين ، وعلى وجه الخصوص وليم روبرتسون سميث R. Smith الذي قدم في نظره انعطافة هامة في دراسات الشرق الأوسط ثم بعد ذلك الدراسات التي وجهتها المصالح الاستعمارية ، وأخيرا ماأسماه بالمرحلة الوظيفية وخاصة ماتعلق منها بدراسة القرى والمجتمعات المحلية(٨) . ولقد قدَّم كلٌّ من روبرت فرانيا R.Fernea وجيمس مالاركي J.Malakey مخططاً تاريخياً مماثلاً ، على أنهم أضافوا أن وعي الغرب بالشرق الأوسط والعالم الإسلامي كان وعياً تاريخياً بصورة أقوى مما هو عليه الحال بالنسبة للوعي بالمجتمعات الأخرى ، فالحروب الصليبية وماسبقها ومالحقها من استعمار ، إنما كانت تفاعلاً لهذا الوعي .(٩)

يتضح من هذا السرد الموجز ، أن الكتابة عن الشرق الأوسط والعالم الإسلامي ذات جذور وتاريخ طويل في الغرب ، ومن ثم نتوقع أن تكون الدراسات الأنثروبولوجية للشرق الأوسط والعالم الإسلامي ركيزة أساسية في التراث العلمي الأنثروبولوجي ، لكننا سندهش إذا ماوجدنا أن الأمر على العكس من ذلك تماما . فيوضح روبرت فرانيا R.Frenea ، قائلاً أن الدراسات الأنثروبولوجية للشرق الأوسط فشلت في أن يكون لها تأثير هام على الاهتمامات النظرية في حقل الإثنولوجيا ، إضافة

إلى أنه لم يتطور حوار بَنَّاء بين الأنثروبولوجيين المختصين في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا مع المستشرقين ، إضافة إلى أن معظم الدراسات الأنثروبولوجية التي تمت في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا فشلت عموما في أن تسترعى اهتمام جمهور العلماء خارج دائرة أولئك المهتمين بدراسة هذه المنطقة . .

ونجد أن أنتون يكرر نفس الأقوال موضحا من خلال تجربته الشخصية ، كعالم أنثروبولوجي مختص بمنطقة الشرق الأوسط ، مايعانيه هذا الحقل من قصور وهامشية داخل الحقل ، ويدلل على ذلك من خلال اهتمامات الدارسين ومانيشرونه من أبحاث ودراسات ، والمجلات العلمية التي ينشرون فيها أبحاثهم ، والأسباب التي دفعتهم لدراسة الشرق الأوسط ، وينتهى إلى أن غالبية الباحثين تنحو اهتماماتهم العلمية نحو دراسات تقليدية لدراسة القرى والمجتمعات المحلية ، وأن مانشروه لم يُثِر حماس أو اهتمام زملائهم في الحقل ، بل إن المجلات التي ينشرون فيها أبحاثهم هى عبارة عن مجالات متخصصة في الشرق الأوسط أو مخصصة للمستشرقين . أما مانشر من أبحاث في المجلات العلمية المشهورة في الحقل فهو نادر . وإذا ماقارنا بعض الدراسات الكلاسيكية التي قام بها بعض الأنثروبولوجيين في جزر الباسيفيكي أو في مجتمعات أفريقية مجهولة ، فإننا ندهش لآثارها النظرية وماحظيت به من اهتمام ، مما يجعلنا نؤكد فعلا على أن الدراسات الأنثروبولوجية لمجتمعات العالم العربي والإسلامي لم تحظ باهتمام الدارسين في الأنثروبولوجيا .(١٠)

ويذكر لنا براين تيرنر B.Turner أن الدراسات الاجتماعية عموما لم توجه لدراسة الإسلام أو العالم الإسلامي ، وأننا نلاحظ عقماً وندرة في الدراسات الاجتماعية مثلا عن الإسلام في علم الاجتماع الديني ، وتكاد تكون الدراسات الاجتماعية «الرائدة» عن المجتمعات الإسلامية أقل من أصابع اليدين .(١١)

ويؤكد فان هونيجوز Van Nieuwenhuijze على أن دراسة الشرق الأوسط اجتماعيا ربما كانت مخاطرة علمية .(١٢) ويؤكد أكبر أحمد ، وبالذات من خلال جدله مع فريدريك بارث F.Barth ، أن غالبية الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة لايمكن أن تقوم تقويما علميا ، فهى لاتفتقر إلى المستوى العلمي العالي فحسب ، وإنما تتميز أيضا بكونها انطباعية ، لَوَّنَتها النظرة المُسبقة والعداء للإسلام .(١٣)

إن هذا العرض يجعلنا نتساءل عن حجم واهتمامات الدراسات الأنثروبولوجية في الشرق الأوسط ، وقبل أن نناقش الاتجاهات النظرية العامة ، وهى مانود أن نتوقف عنده مليا . في الواقع ، ربما كانت مهمة عرض الدراسات والاهتمامات الأنثروبولوجية في الشرق الأوسط أو العالم الإسلامي عموما ، يمكن تقسيمها إلى مراجعة للدراسات التي تطمح في تقديم إطار عام لدراسة الشرق الأوسط أنثروبولوجياً من خلال جمع شتات الدراسات الفردية ، وذلك من خلال وضعها في إطار توليفي نوعاً ما ، كذلك يمكننا ، من ناحية أخرى ، أن نستعرض الدراسات الفردية على حدة ،

ونخرج ، من خلال تبويبها ودراستها ، الخطوط العريضة أو الاتجاهات العامة للدراسات الأنثروبولوجية عن المنطقة .

فبالنسبة للاتجاه الأول ، هنالك العديد من الكتب التي حاولت أن تقوم بمهمة إيجاد إطار أنثروبولوجي عام لدراسة الشرق الأوسط بدءاً بكتاب ليفي R.Levy «البيئة الاجتماعية في الإسلام»(١٤) والذي ربما لم تعد له أهمية سوى الأهمية التاريخية ، وكتاب فان هونيجوز «علم اجتماع الشرق الأوسط» والذي على الرغم من استيعابه لمواقع عديدة عن كل قطر على حدة وموسوعيته ، إلا أنه لم يحظ بالاهتمام المرغوب . على أنه ربما كانت كتب كلٌ من ريفائيل بطى R.Patai «المجتمع والثقافة والتغير في الشرق الأوسط» وجون جلولك J.Gulick «الشرق الأوسط من منظور أنثروبولوجي» وكتاب ديل إيكلمان «الشرق الأوسط : من منهج أنثروبولوجي» من أبرز المراجع المستخدمة في الجامعات الغربية . وقبل أن نستعرض ، باختصار ، اهتمامات هذه الكتب ينبغي علينا أن نذكر أن بعض الجغرافيين والمستشرقين قدموا أيضا عروضاً مسحية عامة لمنطقة الشرق الأوسط حاولوا فيها الاستعانة والاستفادة مما قدمته الدراسات الفردية .

ويدرس ريفائيل بطي الشرق الأوسط باعتباره قارة ثقافية مستقلة ، وذلك من خلال المنظور الفسيفسائي الذي قدمه كون Coon ، فبعد أن يوضح سمات مفهوم المنطقة الثقافية وذلك في شكل حدود أيكلولوجية ، نجد أنه يدرس المجتمعات الشرق أوسطية باعتبارها تتأرجح بين الحضر والبدو . فيدرس التنظيم العائلي ومكانة المرأة والأخلاق الجنسية عن العرب والزواج من بنات العم ، ثم يعرج على دراسة القبائل في ضوء ماأسماه بالتنظيم المزدوج ، ثم يدرس القرية وثقافتها والمدينة في الشرق الأوسط . ثم يدرس الدين باعتباره وظيفة اجتماعية تعمل كأداة توجيه وضبط وأداة نفسية . ثم يوجه اهتمامه لدراسة القومية كواحدة من أهم قوى التغير الاجتماعي والثقافي في المنطقة ، ويدرس أيضا ماأسماه ديناميات التغريب والعلمنة ومقاومة هذا المدى سواء كان في شكل جهاز ضد القوى الاستعمارية وفي شكل صحوة قومية أو دينية ، ثم يختتم بحثه بالتركيز على مكانة المرأة في المجتمع العربي .

وكتاب بطى هذا ككتبه الأخرى ، كتاب موظف لتحقير العرب ومعاداتهم ، فبطى قد كتب بعد كتابه هذا ، كتابه «العقل العربي» الذي يعيد فيه ماكرسه إجمالا في كتابه الذي نراجع له ، ليؤكد أن المجتمعات العربية مجتمعات مفككة ، منحلة ، لاأخلاقية ، عنفوية ، معادية للغرب ، ترغب بل وتخطط وتعمل على تدمير الحضارة الغربية . والكتاب كمعظم كتبه ، ماهو سوى التقاط خبيث لكل مايمكن أن يسيء للعرب والإسلام . لذا فإن الكتاب بسبب روحه التمييزية المتحيزة لم يعمر طويلاً كمرجع للدارسين ، على الرغم من تغطيته الواسعة لمعظم الدراسات والبحوث التي قامت عن الشرق الأوسط . وربما كانت صهيونية الباحث ، التي طغت على نزعته العلمية هى التي حكمت على كتابه بالهامشية . على أن مخططه العام والدراسات التي رجع إليها أثرت فيما تبعه من

كتب ، على الرغم من أن بطى يعتبر من تلاميذ الاستشراق ، وليس من المتخصصين في الأنثروبولوجيا حسب علمي .(١٥)

وقدم جون جولك John Gulick ، وهو الأنثروبولوجي المتخصص ، صورة مسحية أفضل نوعا ، كيفا وكما ، عما قدمه بطى ، فيعزى خصوصية الشرق الأوسط ، عموما إلى أيكلولوجية وطبوغرافية المنطقة ، رابطاً إياها بالثقافة الاجتماعية ، من منظور وظيفي ، مركزاً على المدنية والهوية الوطنية والعرقية والنسق العائلى والشخصية . وقدم لنا تحليل وظيفي استفاد من التراث الأنثروبولوجي لدراسة الدين باعتباره نسق ثقافي ، وذلك من خلال التقابل بين «الدين الرسمي» و «الدين الشعبي» معرجاً على دراسة العلمانية سواء كانت في شكل طراز الحياة اليومية أو في علمانية الدولة وفرضها على المؤسسات . ومما يتميز به كتاب جولك ، أنه كتاب موجه للطلاب أساساً ، لذلك نجد أنه يضمن كل فصل بقوائم الدراسات والقراءات الإضافية ، والكتاب بصورة عامة عبارة عن محاولة لتقديم مسح تقويمي للتراث العلمي إلى حين نشر الكتاب (١٩٧٦) في شكل لايخلو من التجانس . ولقد حاول المؤلف أن يقدم ، كما ذكرت ، منظوراً وظيفياً للأنثربولوجيا الشرق الأوسطية ، على أنني أزعم أنه لم يوفق إلى ذلك كثيراً ، فعرضه جاء مجزءاً مفككاً ، بسبب الطبيعة المسحية التي التزم بها . على أننا حينما نقارنه بكتاب بطى ، نجد أنه أولاً يقدم مادة علمية أفضل ، وأنه كُتِب بِحس علمي ومسؤولية ، فالكاتب متخصص ويكتب من أجل تطوير حقله العلمي ، وليس من أجل الإساءة المقصودة للعرب والإسلام .(١٦)

ويقدم لنا ديل إيكلمان في كتابه «الشرق الأوسط : منهج أنثروبولوجي» مسح أنثروبولوجي أفضل ، ويقدم لنا سرداً أكثر تجانساً ، يغلب فيه ، وإن لم يكن بنفس الدرجة التي قدم بها دراساته الميدانية ، الأنثروبولوجيا الرمزية على طريقة جيرتس ، حيث الاهتمام بالمعنى الثقافي للسلوك الاجتماعي ، وإصباغ المؤسسات والأنساق الاجتماعية معنى ضمنى يحاول الأنثروبولوجي أن يجليه ويبرزه ، ليقدم فهماً أعمق وسبر أفضل . فيقسم ايكلمان كتابه إلى أربعة أقسام .

يعالج في القسم الأول التراث الأنثروبولوجي في الشرق الأوسط موضحاً المراحل التاريخية التي مر بها هذا التراث العلمي ، وكيف أنه انتهى إلى الوظيفية .

أما القسم الثاني فيدرس ماأسماه بـ «المعنى والمجتمع» حيث درس معنى القبلية عند العرب والاختلافات التي يأخذها مفهوم القبلية في أجزاء العالم العربي .

ولقد انتقد النظرية الانقسامية التي سادت معظم الدراسات الوظيفية الغربية القبلية ، باعتبارها أيدلويجية وتصور مسبق . وهو بذلك يؤكد ارتباطه بمدرسةجيرتس . ثم درس معاني العلاقة العائلية وارتباطها بالشخصية ، وآثار ذلك على أيدلويجية العلاقة بين الذات والجنس والعرقية (الاثنية) ، ولقد حاول من خلال ماستعرضه أن يخرج بنوع من التصور العلمي للنظام الثقافي في المجتمعات المركبة ، وذلك من خلال النظرة للعالم والعلاقة به ، سواء كان في شكل العلاقة بالله أو بالآخرين .

ويعالج القسم الثالث دراسة الدين باعتباره نسق ثقافي يعطي معنى للحياة العامة ، وذلك من خلال عرضه لرؤية الإسلام للعالم والفرق الإسلامية ، وخاصة الشيعة والتصوف ومايعرف بالمربوطية والإصلاح الديني . وهو في هذا القسم يؤكد أطروحته وأطروحة أستاذه جيرتس Geertz بوجود نوعين من الإسلام : إسلام رسمي وإسلام شعبي ، بالإضافة إلى النظر إلى الدين (الإسلام) باعتباره أداة ثقافية تقدم إطار ثقافي يقدم المرجعية للسلوك الاجتماعي ويكسبها من خلال ميكانزمات رموزه ، المعنى الذي إذا ماستطاع الباحث سبره أن يفهم آليات السلوك الاجتماعي ومن ثم يفسرها ، وذلك من خلال المنهج التفسيري الذي كان يقوده فيبر .

أما القسم الأخير فيراجع مسألة المدينة ، وشكل السلطة والحكومة باعتبارهما أدوات التغير ، سواء مايتعلق بتغير الرموز ، ومن ثم المعاني ، أو بتغير آليات ووسائل هذه الرموز .

ومن الواضح أن معالجة أيكلمان حاولت أن تقدم صورة أكثر تجانساً وإتساقا في المادة التي قدمها ، بالإضافة إلى أن هذا التجانس وضع في قالب محدد ، يتبع مدرسة بعينها . على أن محاولة ايكلمان لم تكن ناجحة كل النجاح ، وربما كان هذا من حسنات كتابه ، الذي يبدو أنه موجهاً للطلاب في المراحل الجامعية الأول كمدخل لدراسة الشرق الأوسط أنثروبولوجيا . فلم يكن كتابه عبارة عن موقف «نقدي» للمادة العلمية المتوفرة ، بقدر ماكان محاولة «توفيقية» لإقامة وحدة متجانسة بين مادة علمية جمعت من اتجاهات نظرية مختلفة . على أننا نلحظ أنه وُفِّق لدرجة كبيرة ، وقد استطاع أن يقولب هذه المادة العلمية ببراعة ليجعلها تأخذ القالب الذي ذكرنا(١٧) .

وعند مراجعتنا لأبرز بعض الكتب المدرسية التي حاولت تقديم الشرق الأوسط أنثروبولوجيا تبرز لنا ملاحظتين :

أولا : أننا نلاحظ تحسن متدرج في الكتابات الأنثروبولوجية ، من ناحية العرض والكيفية .

ثانيا : نلاحظ أن الكتابات الأنثروبولوجية الشمولية عن الشرق الأوسط بدأت تأخذ بالنظريات أو الاتجاهات النظرية في الأنثروبولوجيا ، مما سيؤدي في رأينا إلى دخول هذه الجزئية إلى صميم النظرية الأنثروبولوجية ، ويعبر الفجوة التي عانت منها أنثروبولوجيا الشرق الأوسط والإسلام .

على أننا لو درسنا مقالات المراجعات التي كتبت عن البحوث الأنثروبولوجية عن الشرق الأوسط وشمال أفريقيا ، لوجدنا أننا نواجه نفس النقص في عدد هذه المقالات ، فلا توجد من المراجعات سوى مراجعة أنطون وملحق هارت ورميلامان لها ، بالإضافة إلى مقالة سويت وجولك . على أننا سنقدم هنا مراجعة إريك كوهين E.Cohen ومراجعة فرانيا ومالاركي Frenea and Malarkey للتعرف على الاتجاهات العامة في الدراسات الميدانية الأنثروبولوجية عن الشرق الأوسط .

وتقدم مراجعة إريك كوهين عن الدراسات الأنثروبولوجية في الشرق الأوسط ، مراجعة عامة لأنواع الدراسات الميدانية الأنثروبولوجية في الشرق الأوسط ، موضحاً أن هنالك تباين في عدد الدراسات ، حيث وجد أن بعض مناطق الشرق الأوسط قد حظيت بدراسات أكثر من غيرها . ولقد وجد أن أكثر بلدان الشرق الأوسط دراسة فلسطين المحتلة ولبنان ، يليها المغرب وتونس ومصر ، وأقل البلدان دراسة أقطار شبه جزيرة العرب بصورة عامة . على أن غالبية الباحثين من الأجانب ومن خارج المنطقة نفسها . إلا أن الصورة تتغير مع ظهور الأنثروبولوجيين المحليين اللذين تلقوا تدريباً علمياً في المؤسسات الجامعية الغربية . وتميزت الدراسات التي قدم لها كوهين بأنها اهتمت بدراسة القرى والمدن والقبائل البدوية ، ولقد ركز بعضها على الجوانب الأيكلويوجية ، والبعض الأخر على عوامل التغير الاجتماعي .

ولقد اتبع الباحثون اتجاهات نظرية مختلفة من الوظيفية والبنيوية والماركسية والتفاعلية وغيرها .(١٨)

ولقد ركز كوهين في مراجعته على دراسة موضوع العلاقات الاثنية ، ووجد أن غالبية الدراسات فيما يختص بموضوع هذه العلاقة قد قامت في إسرائيل . وعلى الرغم من أن دراسة الاثنية في بلدان الشرق الأوسط ليست بالعديدة ، إلا أن هنالك عدداً لابأس به تمت مراجعته .

ولقد لاحظ كوهين أن دراسة عملية التغير تعتبر القاسم المشترك بين غالبية الدراسات الأنثروبولوجية . ولقد وجد أن من أهم قوى التغير الاجتماعي في الشرق الأوسط عملية الاندماج ، أو انحسار المجتمع المحلي في إطار المجتمع العام . ولقد وجد من خلال مراجعته للتراث العلمي للمنطقة ، أن هنالك ثلاثة أنواع رئيسة من قوى الاندماج هى : قوى اتصالية ، وقوى اقتصادية وأخرى إدارية سياسية .

أما بالنسبة للقوى الاتصالية ، فإن غالبية الدراسات تشير إلى اتساع دائرة أنظمة الاتصال ، ووصولها إلى مجتمعات محلية كانت معزولة نسبياً من قبل . ومن أهم هذه الوسائل ، وسائل الاتصال الجماهيري والمذياع على وجه الخصوص ، وطرق المواصلات سواء كانت في شكل طرق معبدة أو طائرات .

أما قوى الإندماج الاقتصادية ، فإن الدراسات تشير إلى توسع الأنساق الوطنية والعالمية للإنتاج ، والتبادل على حساب الأنساق الأيكلولوجية الكفافية السابقة . ومن أهم الميكانزمات التي تم بها توسع هذه الأنساق زيادة الطلب على المنتجات والسلع والخدمات إلى الأسواق الوطنية والعالمية والسياحة والاستثمارات الأجنبية متعددة الجنسيات والهجرة من أجل العمل .

أما القوى الإدارية السياسية ، فإنها تشير إلى تغلغل القوى السياسية القومية والبيروقراطية العامة في شؤون المجتمع المحلي ، وذلك عن طريق إدماج الأهالي في السياسة القومية ، وذلك بالمشاركة في الروابط والأحزاب السياسية .

ويرى كوهين بعد استعراضه لأهم الاتجاهات البحثية في هذه المجالات ، أن الدراسة الميدانية الموجودة لم تنظر بعد إلى عملية التفاعل بين هذه القوى الإندماجية المختلفة والمجتمعات المحلية بصورة دقيقة . كذلك وجد أن ردود الفعل الاجتماعية إزاء قوى الاندماج في المجتمعات المدروسة كما توضحه الدراسات الميدانية ، يمكن أن ترجع إلى أربعة أنواع من الردود ، وذلك من خلال نموذج اقترحه كوهين وهم :

١ – الاستغلال :

وذلك في أن يوطن المجتمع المحلي أو الجماعة نفسها لاستغلال الفرص الجديدة المفروضة عليها ، ويضرب أمثلة على ذلك من دراسات ميدانية .

٢ – الخضوع والاستسلام

ويوضح هذا النوع من ردود الفعل رضوخ المجتمع المحلي أو الجماعة للتناقضات المفروضة عليها ، بسبب تدخل الحكومة المركزية في الاستقلال التقليدي أو مصادر المعيشة التي عاش عليها المجتمع المحلي . وغالباً مايكون التسليم أو الرضوخ بعد محاولات للمواجهة ، ولرفض السلطة المركزية .

٣ – الانعزال

وذلك بأن ترفض الجماعة أو المجتمع المحلي الاستفادة من الفرص الجديدة والإبقاء على ماكان قائماً ، وذلك بناء على حسابات ذاتية وجدانية ، أو ربما بسبب عدم ثقتها بالجديد وتفضيلها للقديم ، أو لشعورها بأن هويتها وكيانها يقابل تهديد .

٤ – المعارضة

وذلك أن يعارض المجتمع المحلي التدخل في حقوقه وحرياته التقليدية ، أو التدخل في مصادر معيشته سياسياً ، وفي حالات متطرفة عن طريق الصراع المسلح .

ولقد قدم كوهين أمثلة ميدانية تمت فعلاً على كل رد من ردود الفعل هذه ، وهو يرى أن عملية الاندماج يمكن أن تدرس على ثلاثة مستويات متميزة : المستوى الإقليمي ، والقومي ، والدولي .

وغالباً مايهتم علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع بالمستوى القومي والإقليمي ، على أن بعضهم اهتم بالمستوى الدولي سواء كان في شكل هجرة أو سياحة .

ويرى كوهين أن دراسة عملية الاندماج وردود الفعل المصاحبة تؤدي إلى التعرف على نماذج التغير الاجتماعي في المجتمعات المحلية والمجتمعات الشرق أوسطية بصورة عامة ، مع أنه يرى أن العلاقة بين قوى الاندماج وعملية التغير الاجتماعي ليست بسيطة للفهم ، فالتغير ليس بالضرورة ذا اتجاه واحد ، وبناء على ماوجده في الدراسة الميدانية ، فإنه يمكن افتراض العديد من النتائج العامة ، والتي من أهمها :

١ – ليس بالضرورة أن يؤدي انفتاح المجتمع المحلي على غيره من المجتمعات أن يتغير داخلياً .

٢ – ربما تؤدي عملية الافتتاح على الآخرين والتوسع في حقل أو مجال الفرص المتاحة إلى زيادة ارتباط المجتمع المحلي بالإطار العام للمجتمع ، وربما أدى الانكماش في حقل أو مجال الفرص المتاحة إلى العكس ، مما سيؤدي إلى تغيرات جديدة في التنظيم الداخلي للمجتمع المحلي ، فيضعف بالضرورة عصبيته ووحدته التقليدية .

٣ – إن تأثير قوى الاندماج غالباً ماتكون متجانسة في تأثيرها على المجموعات المختلفة المكونة للمجتمع المحلي ، بالإضافة إلى تجانس تأثيرها على ردود الفعل المجتمعية لها ، مما يجعلها عوامل هامة لفهم عملية التغير ، على أنه ربما كان لبعض أنواع القوى الخارجية تأثير تفاضلي على بعض المجتمعات ذات الطوائف أو الأعراف المختلفة .

٤ – تلعب الميكانزمات الخاصة التي تتوسط تأثير قوى الاندماج على المجتمع المحلي وتربطه بالمجتمع الكبير دوراً هاماً في المحافظة ، أو على الأقل تهدئة عجلة وسرعة التغير ، وبالذات آثار ذلك على البناء الاجتماعي ذاته .

وبعد أن استعرض كوهين قوى التغير الاجتماعي ، ركز على ثلاث عمليات باعتبارها من أهم مايحدد التغير في الشرق الأوسط ، كما توضحه الدراسات الميدانية . وهذه العمليات هي :

١ – الحزبية

فهو يرى أن من السمات المميزة للتغيرات الاجتماعية الحديثة هو أن الولاءات التقليدية (العصبيات) أصبحت تفقد قوتها ، ولم تعد الحزازات التي كانت في الغالب تقوم بين أسرتين أو أكثر والتي تأخذ وقتاً طويلاً حتى يتم الصلح وتندمل المآسي ، والتي ربما تأخذ أكثر من جيل لتحل محلها الحزبية الدائمة التغير ، والتي تقوم على المصالح التي تقيمها الأطراف المختلفة بحسب مصلحتها بصورة عقلانية . وغالباً ماتقوم الحزبية على أساس تنظيمات بيروقراطية عقلانية ، على عكس ماكانت عليه العلاقة التقليدية التي تقوم أساساً على القرابة .

٢ – علاقات السيد والعملاء الأتباع

وهى في الواقع الصورة الحديثة للعلاقات التقليدية التي كانت قائمة بين الاقطاعي أو النبيل ، والجماعات أو الأفراد المسيطر عليهم .

ويرى كوهين أن هنالك تصدع واضح في أشكال الوصاية التقليدية ، فلم يعد شيخ القبيلة أو الزعيم التقليدي هو النموذج المسيطر ، وإنما حلت محله أشكال وعلاقات عديدة متنوعة يغلب عليها أشكال العلاقة السياسية التي تسيطر على المجتمعات الحديثة ، حيث بدأت تظهر علاقة الحزب العميل بدلا من السيد – العميل . على أن هذه التغيرات ليست متساوية أو على صورة واحدة في المجتمعات الشرق أوسطية .

٣ – النخبة

ويوضح كوهين بأن ما تميزت به مجتمعات الشرق الأوسط التقليدية غالبا ماتقسم إلى مجموعات العامة والنبلاء ، على أن النبلاء قد يكونوا نبلاء سلطة وجاه فقط ، وربما أضافوا إلى ذلك نسب يصل إلى النبي ﷺ . أما في ضوء التغيرات الاجتماعية ، فإننا نلحظ تغيرات طبقية عديدة وبروز نخب ثقافية وسياسية واجتماعية حديثة ، خاصة في المدن .

وبعد أن عالج كوهين هذه الأبعاد ، أوضح أن العلاقة بين المجموعات الاثنية متغير ، خاصة وأن قوى الاندماج والتغيرات الاجتماعية وقواها والتغيرات في نوعية العلاقات بين أفراد المجتمع المتحولة عن العلاقات التقليدية إلى العلاقات القائمة على العقلانية والمصالح المشتركة ، على أن هذه العلاقات المتغيرة ربما أكدت على الهوية المتميزة لأفراد المجموعات الاجتماعية المختلفة .

ويختتم كوهين مراجعته بملاحظات منهجية وبحثية ، فيلاحظ أن البحوث الميدانية في دراسة الشرق الأوسط غير منتظمة ، حيث نجد أن هنالك مجتمعات قامت فيها دراسات عديدة . بينما لاتوجد دراسات تذكر عن مناطق أخرى . إضافة إلى أن هنالك فجوات بحثية ، فمثلاً لاتوجد دراسات ميدانية يكون فيها المجتمع المحلي رافضاً لقوى الاندماج . كذلك يلاحظ أن الدراسات تباينت واختلفت في اهتمامها وتوجيهاتها ، بل ومناهجها ومنطلقاتها النظرية . ويرى كوهين أن الدراسات الميدانية عن الشرق الأوسط لم تحظ بنوع من التجانس النظري .

وركزت غالبية الدراسات على دراسة المجتمعات المحلية مع إغفال العلاقة أو الرابطة بين الجماعات المختلفة في النسق الأيكلولوجي في المنطقة ، إضافة إلى انعدام ربط المجتمعات المحلية بالمجتمع الكبير . وحالة توجه الدراسات ، في رأي كوهين ، إنما هو بحسب ماهو سائد من موضوعات في حقل الأنثروبولوجيا وليس على أساس ماتفرزه المنطقة من قضايا أو مشاكل نظرية .

وعلى الرغم من أهمية التأريخ في تشكيل المنطقة وثقافتها ، فإن كوهين يرى الدراسات الديكروانية قليلة جداً ، على الرغم من الحاجة الماسة لها ، كذلك غياب التوجهات المقارنة في دراسات الشرق الأوسط .(١٩)

ويقدم روبرت فرانيا وجيمس مالاركي مسحا تقويمياً للدراسات الأنثروبولوجية التي أجريت على الشرق الأوسط وشمال إفريقيا أسمياه تقويماً نقديًّاً . ويبدأ مسحهما هذا بتقديم تقويم عام لمجال الدراسات الأنثروبولوجية في العالم العربي . والقول بأن الدراسات الأنثروبولوجية الخاصة بمنطقة الشرق الأوسط وشمال افريقيا فشلت في إثراء التراث العلمي الأنثروبولوجي وذلك لأسباب بنائية أهمها ، افتقاد توجه نظري لدى الباحثين ، وعدم قيام حوار بناء بين المشتغلين بالأنثروبولوجيا والمستشرقين القائمين بنفس الجهود العلمية ، إضافة إلى البعد التأريخي ، الذي يعرفونه بشيء من التفصيل ، والذي يريان أنه صبغ وشكل بل ووجه الصورة العامة للشرق الأوسط وشمال أفريقيا وطريقة التعامل معهما ، سواء على المستوى العلمي النظري أو التعامل الواقعي . وهما يريان أن هذه

الخلفية التاريخية كانت ، في تطورها ، حاجزاً يحول دون فهم العالم العربي والإسلام بصورة مباشرة وغير متحيزة ، فالحروب الصليبية والعداء الأعمى للإسلام والعرب ، والكتابات المضللة التي تفتقت عنها مخيلات الرحالة وبعض العقد النفسية والثقافية ، انعكست في شكل تصورات عكسية سلبية للعالم العربي والإسلام . ولقد كان من نتاجها العنف المسلح في شكل استعمار مباشر للعالم العربي المسلم . ولقد لعبت الكتابات العلمية والشعبية عن العالم العربي والإسلامي دوراً بارزاً لتبرير هذه التناقضات ، كذلك يعرضان إلى التشويهات التى أنجزت في دراسة المجتمعات العربية المسلمة بسبب المناهج الغربية من وظيفية وماركسية وخلافها ، وذلك عن طريق تكريسها لقيام حواجز بين المجتمع والثقافة المدروسة والأطر النظرية المتبناة لدراستها .(٢٠)

ولقد اختار الباحثان مسألة الزواج من ابنة العم ، وهو نوع من الزواج يُرى أنه خاص بالعالم العربي المسلم ، للبرهنة على نقدهم السابق الذكر .

فلقد نظر بعض الأنثروبولوجيين إلى نظام العرب في الزواج من بنات العم باعتباره جزءا من عملية سفاح المحارم ، على أن بعضهم نظر إلى المسألة من حيث ارتباطها بنسق الزواج الداخلي ، ومن ثم النظر إليه باعتباره جزءًا من نسق ولاء ، أو وسيلة للحفاظ على الثروة والنساء داخل القرابة . ومن هذه المنطلقات التفسيرية الخارجية ، قام تراث أنثروبولوجي يحلل ويشرح الزواج من ابنة العم من خلال منظورات ثلاثة هى :

١ – من خلال منظور فيللوجي تاريخي يرى أن زواج ابنة العم يشكل بعض بقايا قواعد الإرث الجاهلية ويتمثل هذا الرأي روبترسون سميث .

٢ – أما مورفي وكسدان فإنهما يفسران الزواج من ابنة العم على أساس بعض التحليلات البنائية التي تأخذ الحياة البدوية واحتياجاتها باعتبارها السبب المباشر لقيام هذه الظاهرة .

٣ – أما بارث وغيره فإنهم يرون أن سبب الظاهرة يعود إلى مشاكل أيكلولوجية واقتصادية وسياسية سياقية معينة .

وإذا مانظرنا إلى الدراسات الأنثروبولوجية ، فإننا نجد أنها وإن اعتمدت على واحدة من هذه المنظورات النظرية ، إلا أنها فصلتها بحسب المجتمع المحلي المدروس والنظرية التي يتبعها الباحث ، لذا فإن بعضهم نظر للزواج من ابنة العم باعتباره عملية توريث وحفاظ للثروة أو باعتباره نظام يقوم بوظيفة هامة في النسق الاجتماعي ، أو باعتباره وسيلة لحل بعض المشاكل التي تواجه المجتمع المحلي ، أو حتى باعتباره تمثيل رمزي لوحدة وشرف المجتمع المحلي . وهكذا نجد أن الكثير من الجهود العلمية بذلت لدراسة هذه المسألة الفرعية لتزيد من حجب الصورة الكلية للمجتمع العربي المسلم ، بل وتجرء البعض إلى رد أو تقليص كافة الظواهر الاجتماعية والثقافية في المجتمع العربي المسلم إلى مسألة الزواج من ابنة العم ، دون حتى الحاجة إلى معرفة مدى انتشاره وبين من ومتى ؟ إضافة إلى ذلك تجاهل التفسيرات الاجتماعية والمعيارية التي قد يقدمها الفاعلون الاجتماعيون ، وربما لانبالغ في القول

أن ماكتبته أبو زهرة حول الموضوع من وجهة نظر المعيارية الإسلامية (الشرع) ووجهة نظر الأهالي قد تم تجاهلها كليا . والغريب في الأمر أن مسألة الزواج بأبنة العم قد نظر إليها باعتباره قضية تؤكد على دونية المرأة واستعباد الرجل لها !!

ثم بعد ذلك يستعرض الباحثون مسألة اهتمام الباحثين العرب والفرنسيين بمسألة الحداثة والأصالة والتأكيد على الخصوصية أو الذاتية الاجتماعية ، وذلك بأخذ البعد الديكروني أو التاريخي في أبحاثهم .

ويسأل الباحثان عن أسباب هذا الاهتمام ليوضحان أن هذا الاهتمام يعكس في الواقع توجهات نظرية حديثة من ناحية ، بالإضافة إلى مايمكن أن ينتجه من ثراء علمي لفهم وتحليل وتفسير العديد من الظواهر الثقافية ، ومن خلال إبراز البعد الرمزي فيها . وللتدليل على رأيهم هذا يقدمان العديد من الأمثلة من الدراسات الأنثوجرافية الفرنسية ، وربما كانت دراسات جاك بيرك نموذجا فذا في هذا الاتجاه . ويرى الباحثان أن مايقوم به جيرتس في أبحاثه يشكل استمرارية لهذا الاتجاه ، كما سنفصل لاحقا ، على أن الباحثين يقدمان الأمثلة العديدة لمدى براعة وقدرة الباحثين الفرنسيين في استخدام الرموز والأساطير والقصص الشعبية وكافة المأثورات الشعبية للتغلغل في نفسية المجتمعات المدروسة لفك رموزها ، ومن ثم فهمها . ومن أجل إقامة مقارنة مع الدراسات والأبحاث التى أجريت عن زواج ابنة العم ، يقدم الباحثان أمثلة عديدة عن الدراسات الأنثوجرافية الفرنسية ، عن علاقة الرجل بالمرأة في المجتمعات العربية المسلمة ، وذلك على طريق استخدام التحليل البنيوي للدلالات والرموز الاجتماعية التي يمكن دراستها من المأثورات الشعبية والخرافات والقصص . وبطبيعة الحال يظهر هنا وبصورة مباشرة تأثير ليفي ستروس L.Strauss . ويختتم الباحثان مسحهما بالالتفاف للخطاب الأثنوجرافي نفسه ، على أنهما ركزا على الخطاب الأثنوجرافي الفرنسي آخذين على وجه الخصوص طريقة ليفي ستراوس وجاك بيرك متوسعين بضرب المثال من خلال دراسة دوفيجنو لقرية شبيكة التونسية ، موضحين كيف أن الباحث حاول استعاضة لغة العلوم الاجتماعية التي يراها عائقاً يحول دون دراسة مجتمع القرية بالتركيز على مأأسمياه بعلم اجتماع المسرح ، أو بالأصح الرموز المسرحية لكافة القوى الفاعلة أثناء عملية شرح وتفسير مايجرى في قرية شبيكة . وسنرى لاحقا أن هذا الخطاب الدرامي سيكون مثار نقد نفسه . إن الخطاب الدرامي يقدم المتخيل والرمزي كإطار لفهم الواقع والمعاش ، يقدم الأسطورة والواقع ومقابلتهما كأداة ومحاولة لفك رموز المجتمع ، وهذا النوع من الخطاب يبرز الباحث بصفته مبدع وفاعل أكثر منه مراقب ومحايد . بالإضافة إلى أنه ، أي الباحث ، يتحول إلى كاتب نص مسرحي غالبا مايكون فيه الأهالي مجرد شخصيات أو شخوص لاحول لها ولاقوة ، يتحولون إلى دمي خرساء تنتظر من يضع على شفاهها أراءها وأفكارها(٢١) (سنعود إلى هذا الموضوع لاحقا) .

تميزت مراجعتي إريك كوهين وفرانيا ومالاركي بأنها مراجعات حاول فيها أصحابها أن يلجوا علم الدراسات الأنثروبولوجية الخاصة بالشرق الأوسط من خلال الدراسات الميدانية الجزئية ليدرسوا النظريات والمناهج والطروح أو القضايا العلمية والعملية التي اهتم بها الدارسون . وهذا الاهتمام الجزئي – الميكروأنثروبولوجيا – اهتمام مهم إذا كان يقدم رؤية أكبر ، بمعنى إذا ماكان يعكس تصورا نظريا للمجتمع الإسلامي أو النظرة إليه . صحيح أن بعض هذه الدراسات تقوم على ذلك ، لكنها لاتقوم في ركائزها النظرية بصورة واضحة على نظرية شمولية كلية ، كما هو الحال فيما سنعرضه بعد قليل من دراسات . ومن محاسن مراجع فرانيا ومالاركي مراجعتها للإسهامات الفرنسية التي تقدم اختلافا نوعيا في توجهاتها ومعالجتها لمفهوم الدراسة الأثنوجرافية للعالم العربي المسلم .(٢٢)

وربما بعد استعراضنا للدراسات التي قدم فيها الباحثون مراجعات موسعة للتراث الأنثروبولوجي الميداني أن نتحول في اهتمامنا إلى مراجعة الأطر العلمية الماكروأنثروبولوجية – أي الأطر الأنثروبولوجية الشمولية والكليانية التي درست الإسلام باعتباره الإطار الأشمل لكافة الممارسات الثقافية التي تجري على ساحة المجتمع العربي المسلم . وسنتوسل في مراجعتنا هذه بالإطار المنهجي الذي قدمه طلال أسد في دراسته «فكرة أنثروبولوجيا الإسلام .»(٢٣) فيرى طلال أسد أن الإجابة على السؤال : ماهو ، على وجه الدقة ، المقصود بأنثروبولوجيا الإسلام ؟ التي يطلقها العديد من الباحثين الغربيين مؤخرا في شكل كتب ومقالات ، تكمن في واحد من ثلاثة إجابات عامة :

١ – إنه لايوجد في التحليل النهائي موضوع نظري للأنثروبولوجيا مادته الإسلام .

٢ – إن الإسلام مجرد بطاقة تعريف أو هوية أنثروبولوجية لمجموعة غير متجانسة من الممارسات الثقافية ينعتها الإخباريون بالإسلام .

٣ – إن الإسلام عبارة عن شمولية تاريخية متميزة تنظم جوانب مختلفة من الحياة الاجتماعية .

أما بالنسبة للإجابة الأولى فربما كانت مراجعة عبد الحميد الزين «مابعد الأيدلويجيا واللوهوت : البحث عن أنثروبولوجيا الإسلام(٢٤)» تقدم الإجابة المعيارية لهذا النوع من التصور ، فيعرض الزين في مراجعته هذه تصورا ابستمولوجيا يقدم فيه موقف الأنثروبولوجيا (المعاشي) وموقف علم الكلام «اللاهوت» (المعياري) في موقفين متقابلين حول الإسلام ، وذلك في محاولة للإجابة عن كل مايتعلق بطبيعة الإنسان والله والعالم . ويرى أن هذين الموقفين على اختلافهما يمكن أن يقدما تحليلا للحياة الدينية . ويقدم عرضه للموقف الأنثروبولوجي على أساس خمس دراسات أنثروبولوجية تسعى كل واحدة منها إلى أن تقدم صورة عن شمولية الإسلام ، حدية كانت أو أحادية ، وهذه الدراسات هى دراسات جيرتس وكاربانزانو وبوجرى وجليسنان Gilsenan وايكلمان .

أما جيرتس ، فهو في الواقع واحد من أبرز الأنثروبولوجيين المعاصرين ويقدم إطارًا نظرياً ومنهجياً بل ومدرسة لها تلاميذها ومريدوها . ويقدم كتابه الإسلام مُلاحَظاً Islam Observed(٢٥) أطروحة نظرية لعبت دورا بارزا في العديد من الدراسات التي تلتها عن المغرب وإندونيسيا وعن العالم

الإسلامي إجمالا . ففيها يقدم جيرتس ، من خلال توليفة مثالية ، تشبه إلى حد ما طريقة فيبر في نماذجه المثالية ، صورةً أسطورية لشخصيتين أسطوريتين من المغرب (اليوسي) وإندونيسيا (كالجيكا) ، ويحاول جيرتس من خلال تجسيده لهاتين الأسطورتين تقديم ماعرف بإسلام إندونيسيا وإسلام المغرب . ويرى أن مما مَيَّز إسلام المغرب أنه يتكون من مجتمعين متميزين ، مجتمع المخزن (الذي تسيطر عليه الدولة) ومجتمع السيبة (الذي تسيطر عليه القبائل) .

ويتميز كل من هذين المجتمعين بسمات وخصائص اجتماعية وثقافية ودينية فمجتمع المخزن مجتمع تراتبي طبقي يسيطر عليه دين الفقهاء وغلبة النصوص ، على عكسه مجتمع السيبة الذي تميَّز بأنه مجتمع لاطبقي تحكمه الأعراف ويكون الدين فيه للولي الذي تميز بالكرامات والخوارق . على أن إسلام المغرب ، على الرغم من ازدواجيته ، إسلام يميل إلى الممارسات الطقوسية والعنف والمحافظة على الأشكال الخارجية . ويرى جيرتس أن الولي ، وخاصة في حالة اليوسى ، يشكل المعبر الأساسي لعملية التغير وتشكيل المجتمع . ويقدم جيرتس المعارضة أو المقابلة ، التي تميل إلى الأسطورية ، بين الحسن اليوسي ، مولاى إدريس (ملك المغرب آنذاك) ، التي يتمثل فيها انتصار اليوسي وجَمْعُه بين السلطة الروحية واعتراف السلطة الزمنية المقدسة به ، بل وإعطائه حق النسب الشريف !!

وفي المقابل نواجه صورة كالجيكا ، الوالي الإندونيسي الباطني المتأمل الذي يُجسِّد الباطنية الجاوية ، والذي عن طريق تأمله وصفاته ونظرته الظواهرية للحياة والكون يمثل إسلام إندونيسيا الباطني المتأمل الذي يُعنَى بالرمز ويواجه في المقابل مملكة جاوة ، المملكة المسرح التي يقوم فيها دور الدولة في الإعداد والتنسيق للاحتفالات والممارسات والطقوس الشعائرية العامة للتأكيد على رمزية المجتمع ، وكيف أن كالجيكا من خلال تعمقه وبُعده الثاقب استطاع أن يحول الإسلام الظاهري ، إلى إسلام تأملي .

وبعد أن أسطر جيرتس هاتين الشخصيتين حولهما إلى نماذج لكل التغيرات الدينية التي قد تأخذ أشكالا سياسية أو اجتماعية أو ثقافية في هذين البلدين ويقدم في الواقع كلا من محمد الخامس وأحمد سوكارنو ، الذي يرى جيرتس أنهما يمثلان محصلة لشخصية اليوسي ومولاى إدريس في مايخص الأول وكالجيكا والمهراجا في حالة الثاني .

إن النظرة التحليلية ، التي يقدم بها جيرتس الظواهر الانسانية باعتبارها رموزًا ثقافية تعكس طريقة تفاعل الإنسان مع بيئته والآخرين وسبر هذه الرموز ، مكننا من فهم وتفسير النسق الثقافي بعمومه . أي إن جيرتس يميل إلى الاهتمام بالذاتي والتجربة المباشرة والفكر الرمزي ويعطيه جل اهتمامه ويقدم على أساسها تحليله للنسق الثقافي ، فهي ، أي الرموز ، تحمل في طياتها تعاريف الفاعلين الاجتماعيين دايكرونيا ، فالإنسان يولد في عالم معانيه قائمة وعليه أن يتعلمها ليستطيع التعايش معها في بيئته . ومن منطلق هذا الإطار التنظيري ، يرى جيرتس أن هناك أكثر من إسلام وليس إسلاما واحدا ، وأن كل واحد (من هذه الإسلامات) يعكس الخصوصية الرمزية الثقافية وتجربة معتنقيه

التاريخية . وهو يرى أن الدين نتاج بُعدين من أبعاد التجربة الواقعية . رؤية العالم والنظرة للحياة وديناميانها . ففي كل ثقافة ، نجد أن الأفكار والصور والمفاهيم الجماعية لرؤية العالم تُؤسِّس الواقع الأساسي للطبيعة والنفس والمجتمع وهو مايعرف حقيقة الوجود الفعلي . وتقدم النظرة للحياة وديناميانها الجانب التقييمي للوجود ، بمعنى أنها تعبر عن الشخصية أو اللحن أو الأسلوب المرغوب ونوعية الحياة الاجتماعية والثقافية المرغوبة . ذلك لأنها تهتم بالطريقة التي تعمل بها الأشياء بصورة جيدة . وتؤكد رؤية العالم والنظرة للحياة أو القيم ونظام الوجود العام باستمرار بعضهما البعض .

وعلى الرغم من تأكيد جيرتس على خصوصية وتاريخية هذه التجارب الدينية ، إلا أننا نجده ، وعلى عكس افتراضاته ، يتحدث عن هذه المجتمعات بصورة جماعية باعتبارها إسلامية أو يتحدث عن الوعي والإصلاح الإسلامي . وبذلك فإن الوحدة التي يفترضها للظواهر الدينية تبرز كنتيجة لافتراضات عن الوجود الإنساني . فبالنسبة لجيرتس ، الواقع الإنساني في أكثر مستوياته الأساسية يظهر في شكل موحد متحد ، ذلك لأنها تشمل الشروط الكونية للذات أو الكينونة .

أما كاربانزانو فإنه في دراسته لطريقة الحمادشة في إسلام المغرب(٢٦) فإنه لايعامل الثقافة باعتبارها تفسيرًا وجدانيًا لتجربة شخصية ، وإنما على أساس أنها تعبير لاواعٍ من المنظور الفرويدي ، وتصبح كافة المعاني المعروفة الواعية والمقبولة والتي تشكل الثقافة اعتباطية ووهمية ، وتكمن حقيقتها في أنها تَحد وتَضبط اجتماعيا الغرائز الكونية وصراعات النفس ، ومن ثم يفهم الإسلام على أساس أنه تجربة دينية ثقافية ، ومن ثم يشكل تمثيلا تاريخيا لهذه التوترات الكامنة . وعلى مستوى وعي المعنى ، فإن التعابير المختلفة للإسلام لاتعتبر واقعاً ثقافيًّا مختلفاً ، وإنما على أساس أنها أيدلويجيات ذات ارتباط تأريخي أو على أساس أنها تخيلات قامت على واقع محدد . أي إن «الحقيقة المطلقة» تكمن في القطاع اللاواعي للنفس البشرية سواء في الإسلام أو في كافة الأديان .

ويظهر كاربانزانو من خلال دراسته لطريقة صوفية مغربية كيف أن تعابير ورموز هذه الطريقة الصوفية تعتبر أداة لحل بعض الصراعات النفسية والتي تظهر في شكل علاقات متبادلة في البناء الاجتماعي والقيم والأدوار التي يقوم بها أفراد الطريقة . وبالذات التنفيس عن العلاقة بين الذكر والأنثى وأنماط التسلط الذكورى بالذات في العلاقة الأبوية والتي في نظره مما يتميز به المجتمع العربي المغربي فيفترض كاربانزانو الافتراضات الفرويدية عن التوترات الجنسية والافتراض الإثنوجرافي الذي يعزي تقابل مبسط وجازم بين السيطرة والخضوع أو الاستسلام في العلاقة بين الذكر والأنثى (العرب) . بمعنى أن كاربانزانو من خلال تحليله الفرويدي للقطاعات اللاواعية ، يحاول تحديد معنى التجربة الأولى في الافتراضات الأساسية عن الإنسان والوعي والتأريخ . فالإنسان رهين عالم لم يخلقه ، وكل جهوده للهروب منه مقدَّرة سلفا بالفشل . ومن وجهة النظر هذه يصبح التأريخ والتغير مجرد أوهام ، ومن ثم تصبح التجربة الصوفية الدينية عبارة عن ميكانيزمات لتغطية وتجنب الحقيقة الرئيسة للتجربة الأولى . أي أن الدين (هنا الإسلام أو بالأصح واحدة من واجهات الإسلام) يصبح مجرد أداة رمزية تنفيسية للتوترات النفسية ووسيلة لمواجهة واقع اجتماعي أو ثقافي قاهر .

وتقدم دراسة عبد الله بوجري في تناولها لمدينة حريضة بحضرموت البناء الطبقي والنخبة الدينية بصفة خاصة[٢٧]، المعروفة بالسادة، وكيف أن هذه النخبة تستخدم فكرة النسب الشريف (الانتساب إلى النبي ﷺ). فيرى السادة أنهم بسبب نسبهم قد ورثوا الإسلام الحقيقي، ومن خلال هذا الاعتقاد فإنهم فرضوا أيدلويجية دينية مكنتهم بسبب ضوابط اجتماعية وسياسية من السيطرة على المجموعات الاجتماعية الأخرى. ولقد تمكنوا بسبب هذه السلطة الدينية من أن يلعبوا وبصورة مستمرة دور الوسيط في حل النزاعات المستمرة القائمة بين القبائل (القوة العسكرية في ذلك المجتمع) ويؤسسوا أضرحة كأماكن زيارة في المدن بحيث يتمكن أبناء القبائل من أن يتقابلوا ويجتمعوا بسلام. ولقد استطاع السادة، كما يرى بوجرى، بسبب سلطتهم الدينية، الحصول على امتيازات اقتصادية واجتماعية وطرق ضوابط اجتماعية عديدة، من أهمها عملية الكفاءة في الزواج، معتمدين على أيدلويجية دينية، استطاعوا من خلالها أن يكرسوا ويؤكدوا لأنفسهم قوةً سياسيةً وامتيازاتٍ اجتماعيةً وتفوقًا اقتصاديًّا لم تترك أمام المجموعات الاجتماعية الأخرى خيارًا سوى الهجرة إلى مجتمع جديد لايكون للسادة فيه سيطرة، بحيث يستطيع هؤلاء أن يحققوا حراكا اجتماعيا أو تغيراً سياسيا راديكاليا والذي غالبا مايكون في شكل ثورة أو تغير سياسي خارجي. ويرى بوجري أن التغير الحقيقي لايمكن أن يتم سوى عن طريق تغير البناء الاقتصادي بأية وسيلة كانت، بمعنى أن بوجري يرى الإسلام (الإسلام في حضرموت) عبارة عن مجموعة من الأفكار التي خلقتها نخبة اجتماعية وصدَّقتها الجماهير، بحيث استطاعت النخبة الدينية أن تفرض سلطتها وتستغل الطبقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، أي أن الرموز الدينية، في تحليل بوجري، وسائل واعية للوصول إلى أهداف سياسية واقتصادية محددة. مما يجعل بوجري يتساءل عن أهمية الظواهر الدينية في خلق عالم له معنى، مفضلا التفسير الاجتماعي والاقتصادي لتفسير التغير التأريخي. ومعنى موقف السادة والرموز الدينية التي يمثلوها داخل نسق ثقافي معين.

ويقدم جليسنان في دراسته لحركة صوفية في مصر، في ظل ولي[٢٨] يرى أنه يمثل الزعامة الكاريزمية، فهو يرى، وإن لم يسلم منهجه من نقد، الولي سيدي سلامة الراضي زعيم له صفات كاريزماتية وجد نفسه في ظل ظروف تاريخية واقتصادية وسياسية معينة. ولقد تمكن الولي سيدي سلامة الراضي من تأسيس طريقة صوفية جديدة تلبي احتياجات الطبقة الوسطى الناشئة وتقدم للطبقة العاملة ماتتطلع إليه. وفي الوقت نفسه تقدم للجميع تعبيرا شخصيا للدين. بمعنى أن الوالي سيدي سلامة الراضي استطاع، من خلال معرفته بالشريعة وتأكيده على انتمائه لسلسلة النسب النبوي والطريقة الصوفية، توجيه الرموز الدينية لتوجيه العمليات الاجتماعية، فعلى عكس بوجري، الذي يقلص الدين والإسلام، على وجه الخصوص، إلى مجرد أيدلويجية سياسية تستخدم وتستغل القاعدة الاقتصادية الاجتماعية، نجد أن جليسنان يستكشف المعنى الديني عن طريق الكازريما، ليوجه ويعرف المعنى التاريخي وطبيعة الحياة الاجتماعية. بمعنى أن الدين، في رأي جليسنان،

يستخدم لتوجيه عملية التغير الاجتماعي متسربة في شكل رموز دينية ، بمعنى أن الدين وسيلة تستخدم لتحقيق أهداف اجتماعية ولتحقيق التغير الاجتماعي .

أما إيكلمان(٢٩) فإنه يرى الواقع الاجتماعي وكل الأنساق الثقافية الرمزية بما فيها الدين في حالة تغير مستمر ، مما يجعله يصر على أهمية البعدين السنكروني والدايكروني آنيا . ففي دراسته للتصوف في المغرب ، وذلك بالتركيز على تحليل المربوطية ، والتي يرى أنها تشكل قوة للتغير في مجتمع نامٍ التناسبُ فيه بين السلوك الاجتماعي والأنساق الرمزية قوى . ويرى إيكلمان أن تفاعل هذين النسقين يشير إلى أنهما بقيا متميزين وغير متوازيين ، فهذه العلاقة التماثلية يمكن أن ترى باعتبارها وسيلة رمزية يستغلها الفرد لتحقيق أهدافه ومقاصده الاجتماعية ، ليحقق موقعا اجتماعيا عالميا أو يبرره وليحقق قوة اجتماعية . أي إنه يرى الدين باعتباره أيدلويجية تتوسط التعارض بين ماهو رمزي وماهو اجتماعي ، بل ويجب أن تُفهم الأيدلويجيات نفسها باعتبارها نشاطات اجتماعية يتم الاحتفاظ بها من خلال صيغ مُختلفة من التعبير بما فيها الطقوس والممارسات الشعائرية ، أن إنه يقلص الدين إلى مجرد أيدلويجية .

أما التراث الديني في رأى عبد الحميد الزين ، فإنه يتميز بتعدد الفِرق والعقائد على المستوى «الرسمي» بل حتى المستوى الأرثوذكسي . فنجد تبايناً واختلافاً في تحديد المقدسي ، في نظره ، فعلى المستوى الجماهيري فإن الدين النص يتداخل مع السحري الغرائبي ، والأساطير والخرافات التي يأخذ نصها شكلا مقدسا أيضا . بمعنى أن الدين حتى في شكله اللاهوتي تعددي ، فهنالك ماأسماه باللاهوت الشعبي واللاهوت الصوري . بحيث يتم تكريس فكرة تعددية الإسلام ، بحيث ينتهى عبد الحميد الزين ، في نهاية مقالته ، إلى الإجابة على التساؤل عن موضع الإسلام في الدراسات الأنثروبولوجية ، إلى أن «الدين يصبح صنفًا اعتباطيًا ليس له بالضرورة وجود موحد محدد ، بحيث يتلاشى «الإسلام كوحدة تحليلية» . أي إن هذه الدراسات لاترى ضرورة قيام مايعرف بأنثروبولوجيا الإسلام على اعتبار أن الإسلام ، بصفته دين ، إنما هو مجرد أداة (رمزية/نفسية/ سياسية/ استراتيجية/ أيدلويجية) لتنظيم المجتمع وليس أكثر من ذلك ، ومن ثم يتلاشى كوحدة تحليلية في ذاتها .

بطبيعة الحال هذه النتيجة خطيرة ، وقراءة تعسفية خارجية ، تحاول أن تحرم المسلمين من جوهر الدين من ناحية ، وتُحوله إلى مجرد ظاهرة تاريخية ، في شكل التركيز على ظواهر اجتماعية محددة وربما شاذة ، باعتبارها الممثل الوحيد للإسلام ، ولماذا لايأخذ التصور الجمعي لما يشكل الإسلام الحق . إن هذا ماحاوله جليسنان في كتابه الجديد «إعطاء الاعتبار للإسلام ''Recognizing Islam'' والذي يمثل في الواقع الإجابة الثانية حول علاقة الأنثروبولوجيا بالإسلام(٣٠) .

فيقدم جليسنان في كتابه مجموعة غير متجانسة من التصرفات والرموز والمؤسسات تتراوح من العلماء وطقوس عاشوراء عند الشيعة ، والتصوف البنغالي ، والجهاد الإسلامي عند الجزائريين ، والتغيرات التي قامت في أشكال البناء والأثاث وتصميم المدن ووضع المسلمين إزاء هذه التغيرات بالإضافة إلى الحركات الإسلامية المعاصرة مثل الإخوان المسلمين ، ليقدم مايعتقده بالإسلام . فالإسلام في نظره ، كما يقول ذلك في بداية كتابه ، هو «المركز والمحور والمسرح الثقافي والسياسي لكل مايجري في المجتمع المسلم . أو بطريقة أخرى أن الدين أو التدين هو المفتاح لفهم هذه السلوكيات – غير المتجانسة ، ولفهم «عقل العرب» أو المسلمين . فالإسلام يُرى كمفتاح لفتح مغاليق هذه الأسرار ولفهم طبائع هذه المجتمعات والشعوب أو الأمم . بل إنه في رأيه هو مايمكننا من إعادة بناء هذه الأشياء غير المتجانسة أو المترابطة .

أي إن جليسنان لايرى في الإسلام كيانًا شموليًا يوجه سلوكيات المسلمين ، وإنما يرى أن مايقوم به المسلمون ويرونه إسلاماً هو موضوع مايمكن أن يُسمى بأنثروبولوجيا الإسلام ، على أن نظرة جليسنان هذه لاتقود في النهاية إلى تغيب الإسلام كوحدة تحليلية تصنيفية كما يرى الزين ، وإنما ترى الإسلام باعتباره حاصل هذا المزيج غير المتجانس . ولم ألحظ في قراءتي لكتاب جليسنان تصورًا يؤكد على تعددية الإسلام ، بالمعنى الذي نلاحظه عند الزين أو جيرتس ، وإنما يرى أن المظاهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية المختلفة إنما تعكس تفسيرات محلية وتصورات خاصة لهذا التشكل المتعدد . أي إن المتعدد هو فضاء واتساع التعاليم الإسلامية وليست إسلامات مختلفة !!(٣١)

بطبيعة الحال ، من الواضح جدا أن الإجابتين الأولى والثانية على أهمية ، الأولى في بعدها التحليلي لكن انعدام خصوصية إدعاءها يسقطها من اهتمامنا . مع ذلك تشكلان لنا هاجس مأأسميناه بأنثروبولوجيا الإسلام ، مما يجعلنا ننتقل إلى ماقدمه أرنست جيلنر وإضرابه ممن يرون أن الإسلام يمثل شمولية تاريخية متميزة تنظم جوانب الحياة الاجتماعية المختلفة . وهى نظرة طموحة ، تحاول أن تقدم الإسلام باعتباره يقدم نموذجا أو مسودة للمجتمع وذلك في كتابه الأخير «المجتمع المسلم» . بطبيعة الحال ، هذه النظرة أو هذا الطموح يجعلنا نتساءل عن مصادر تصورات جيلنر في تأسيس فكرته عن المجتمع الإسلامي ، والأسس النظرية التي تبناها في تشكيل نظرته أو تصوره ، وفي الختام مدى مصداقية هذا التصور في تفسير مايحدث في المجتمع المسلم .(٣٢)

ويظهر أن مصادر جيلنر ، على الرغم من تعددها ، فإنها تتضمن أساسا مقارنات صريحة ومباشرة بين المسيحية والإسلام ، وإن كانت هذه المقارنة ذات طبيعة استشراقية كما سنوضح ، حيث يعرض جيلنر : تصور هيوم عن الدين ذاته في المجتمع مع تطبيق هذا التصور بصور خاصة على الإسلام والاعتماد على ابن خلدون من زاوية معينة ثم الاستخدام الانتقائي لمفهوم الدين ودوره الاجتماعي عند ماركس ودور كايم وفيبر . ومن خلال هذه التصورات المتعددة المصدر والمتباينة في ذاتها يحاول جيلنر أن يقدم صورة مركبة للمجتمع المسلم .

فيقدم جيلنر مقارنة للإسلام بالمسيحية وأحيانا اليهودية . فالإسلام ، عنده مسودة نظام اجتماعي ، ويؤكد على وجود مجموعة من القواعد والمبادىء الخالدة الموحي بها والمستقلة عن إرادة البشر ، تعرف وتحدد النظام المناسب والصحيح للمجتمع ، واليهودية والمسيحية ، في نظر جيلنر ، تقدم مسودات لأنظمة اجتماعية ، لكنها مع ذلك تظل مسودات أقل طموحا مما هو الحال في الإسلام ، فالمسيحية منذ نشأتها جاهرت باقتراح ترك مالقيصر لقيصر وما لله لله ، بمعنى أنها حددت المجال الشعائري والطقوس كمجال لها أساسا ، مما جعل النظام السياسي ليس كليا تحت سيطرتها وكذلك كان الحال بالنسبة لليهودية ، وإن كان لأسباب تاريخية وليس لأسباب لاهوتية .

وأخذ جيلنر ، في الواقع يردد مع العديد من المستشرقين ، تفسيرات لهذه الخصوصية في الإسلام ، خصوصية أن الإسلام دين ودولة ، سياسة ودين في الوقت نفسه . كذلك يرى جيلنر على غرار براين تيرنر ، وجود تطابق أو صورة معكوسة بين الشاطىء الشمالي والشاطىء الجنوبي للبحر المتوسط ، فيردد مقولة تيرنر «. . . ففي الشاطىء الشمالي (الأوربي) للمتوسط التقليد الديني المركزي هو تقليد تراتبي وطقسي ذو ميول ريفية قوية ، وأحد الركائز الأساسية للدين الرسمي هو القديسية ، أما التقليد الاصلاحي المنحرف (غير السوي) هو تقليد يميل إلى المساواة وبيورتاني وحضري يستبعد التوسط الأبريشي . أما في الشاطىء الجنوبي (شمال أفريقيا) فإن الإسلام يعكس هذا النموذج : فالتقليد القبلي الريفي غير السوي هو تقليد تراتبي طقسي ، كذلك فإن الشيخ والولي هما صورة معكوسة في الأدوار . فبينما في المسيحية تعتبر فكرة القديسية فكرة أرثوذوكسية نجد القديسين محددين شخصيا ، وغالباً مايكونوا متوفين ومكرسين على يدي السلطات الدينية المركزية ، فإن الولي في الإسلام يعتبر غير أرثوذكسي قبلي ويتم الاعتراف له بالولاية في حياته على أساس من قبول الجماعة المحلية له» .

على أن هذه الصورة ، حينما قوبلت ميدانيا ، واجهت انتقادات عديدة مما يجعلنا لانثق كليا بمصداقية هذه الصورة ، على الأقل في صورتها القائمة . ويقدم جيلنر أيضا ماعرف بنظرية البندول وهى الفكرة التي عرضها هيوم في كتابه «التاريخ الطبيعي للدين» حيث يرى هيوم أن الدين في المجتمع غالبا مايتأرجح بين فكرة التوحيد والتعددية (وحدة الوجود) ويرى جيلنر أن هذه الصورة من أقوى الاستعارات التي يمكن من خلالها فهم حركة التدين في المجتمع الإسلامي تاريخيا ، وأن الصورة المقابلة بين التدين الأرثوذكسي (السوي) والتدين غير الأرثوذكسي داخل المجتمع إنما تعكس حركة البندول هذه ، حيث تكون الغلبة في صورة متأرجحة بين طرف البندول ، على أنه يرى ، (في محاضراته التي يلقيها حول علم اجتماع الإسلام) ، أن مما تميزت به الحركة التاريخية للمجتمعات الإسلامية في العصر الحديث تحرك البندول في اتجاه طرف الإسلام السوي ، الإسلام النصي الرسمي ، إسلام الفقهاء ، وهو يبرر الصحوة الإسلامية من هذا المنطلق !

كذلك يرى جيلنر أن ماقدمه ابن خلدون ، الذي يظهر إعجابا منقطع النظير لفكره ويقدره تقديرا عاليا ، يقدم صورة مركبة وصحيحة تاريخيا وميدانيا للعلاقة بين البدو وسكان المدن في ضوء العلاقات التي ترسمها التعاليم الإسلامية من ناحية ، وطريقة الإنتاج الرعوي والتجاري في المجتمع الإسلامي . ويرى أن هذين البعدين هما المحرك الأساسي للتأريخ في العالم الإسلامي (وبالذات في العالم العربي) .

بالإضافة إلى ذلك يستخدم جيلنر مفهوم الدين عند دوركايم ليقدم دين القبيلة المعياري أو هو دين الدراويش والصوفية . وهو يرى أن هذا النوع من التدين يهتم بالتوقيت الاجتماعي للزمان والمكان ، يهتم بتحديد الفصول ومواعيد الأعياد ، مما يجعل المناسبات الدينية مناسبات احتفالية مبهجة ، أي إن الدين في هذه الصورة هو عبارة عن الطقوس الجماعية وتحديد المقدس في شكل ضريح أو بركة الولي ، بالإضافة إلى التمثيل الرمزي للبيئات الاجتماعية والكونية .

ويصف دين فقراء المدن مقتبسا مفهوم ماركس في كتاباته المبكرة ، أي على أساس أنه وعي زائف . فيكتب جيلنر موضحا «للمدنية فقراؤها وهم بدون جذور وغير مستقرين ومغتربون . . ومايحتاجونه من الدين هو الاندماج والتماثل أو الهروب ، وذوقهم يميل إلى النشوة والإثارة ، ومن ثم ، فإن الانخراط الديني بالنسبة لهم هو عبارة عن محاولة لنسيان الواقع الاجتماعي المرير «أي إن الدين يتحول إلى مجرد إجابة نفسية لتجربة عاطفية هروبية» .

أما بالنسبة لدين البرجوازية ، نجد جيلنر يستعير مفهوم فيبر للدين ، فيرى أنه دين برجوازي حضري يقوم على أفكار تنظيمية عميقة ، وهو تدين أبعد مايكون عن استذواق الاحتفالية ويفضل المتعة العقلية في التقوى التي تقوم على العقل ، وهو أكثر تجانساً مع تطلعه ورسالته التجارية ، ويؤكد ذوقه العالي موقفه المتميز عن البسطاء الريفيين والدهماء الحضرية . باختصار ، تقدم الحياة الحضرية قاعدة قوية للبيورتانية النصية النفعية وربما يعبر الإسلام عن مثل هذه الوضعية ، في رأي جيلنر ، في صورة أفضل من الأديان الأخرى !! بطبيعة الحال نرى ، وبصورة واضحة ، إسقاطاً لمقولة ماكس فيبر عن الأخلاق البروتستانيتنية على ماأسماه بالتدين الحضري . وتلتحم هذه النماذج الثلاثة من أنواع التدين المختلفة في صورة متشابكة مركبة تشكل وظائف واستجابات المسلمين لمظاهر تدينهم المختلفة والتي تشكل بالتالي ، في نظر جيلنر ، النسيج الأساسي الذي يقدم المبادىء أو القواعد الأساسية المنظمة للحياة الاجتماعية العامة .

ويتضح من العرض السابق أن تفسير جيلنر للإسلام هو تفسير توفيقي مركب من أجزاء ليست بالضرورة مترابطة ، لكنها على أية حال تعطي تصورا يقدم إجابة عن مفهوم أنثروبولوجيا الإسلام ، ربما كان أوسع من الإجابتين السابقتين وربما كان تصورا في إطاره العام ، وليس فقط في محتواه وتفاصيله ، هو الإطار الذي يقدمه العديد من علماء العلوم الاجتماعية من أبناء الإسلام . ومن ثم ، ربما كان النموذج الذي يستحق منا النقد والدراسة .(٣٣)

ولقد أبرز طلال أسد في معرض نقده لتصور جيلنر أن المقارنة بين الإسلام والمسيحية بالصورة المعروضة فيها مغالطات على مستويات عديدة سواء ماكان يتعلق منها بالتوزيع الجغرافي الديني ، بمعنى حصر الإسلام في شرق وجنوب المتوسط وجعل المسيحية في شمال المتوسط ، إذ إن المسيحية نفسها إنما جاءت وترعرت في شرق المتوسط ، أو أن الإسلام ليس بالضرورة محصورا في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا . كذلك فإن إطار جيلنر النظري ، بالإضافة إلى توفيفيته ، إطار خارجي إسقاطي من خارج إطار تصور الفاعلين الاجتماعيين ، المسلمين ، بل كما يوضح أسد ، يعامل جيلنر المجتمع الإسلامي باعتباره مجموعة من الدمي ، لاصوت لها ولا رأي ، يحركها تصور جيلنر النظرى ! هذا ويختفي في إطار جيلنر النظري ، بالإضافة إلى غياب الممثلين كفاعلين اجتماعيين ، التراث التاريخي والاجتماعي الإسلامي باستثناء ابن خلدون ، والذي يستخدمه بصورة انتقائية بحيث تدعم أو تقوى من مشروعية إطاره النظري .(٣٤)

ويرى أسد أن من الضرورى أن يأخذ الخطاب الإسلامي في بعده التأريخي والمنهجي في تفسير الفعل الاجتماعي حتى يتمكن الباحث الأنثروبولوجي من فهم وتفسير مايجرى في المجتمع المسلم ، بل إن عدم الأخذ بهذا المنظور سيؤدى بالضرورة إلى قيام نظريات لايمكنها أن تفسر مايجري في المجتمع الإسلامي ، أو أن تحظى بقبول المسلمين . ويؤكد أسد أن المجتمعات الإسلامية مجتمعات تقوم بنيتها الفكرية والاجتماعية على مدى ارتباطها بتراثها في منهجية ، أسماها بخطاب تسلسل السنة ، إضافة إلى أن المعتقدات الإسلامية هي المحرك الأساسي الذي ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار في تفسير سلوك المسلمين ، بدلا من افتراض دوافع ونوايا ربما كانت خارجة عن إطار تفكير المسلمين المباشر . ويؤكد أسد على أنه لاينفي إمكانية قيام أنثروبولوجيا للإسلام ، لكن من أراد أن يتصدى للقيام بمثل هذه المهمة فإن عليه أن يأخذ في اعتباره الخطاب الإسلامي .

ويقدم أكبر أحمد تقويما أخلاقيا للخطاب الأنثروبولوجي ، يسير على خطي تحليل إدوارد سعيد للاستشراق ، يؤكد فيه على تواطؤ وارتباط التحليل الأنثروبولوجي بالاستعمار من ناحية ، وإلى إزدراء أو حقد على الإسلام من ناحية . ومن ناحية أخرى فرض نوع من الوصاية والتحدث باسم هذه المجموعة البشرية (المجتمعات) التي لايمكنها وربما لاتمتلك ، في نظر الأنثروبولوجيين الغربيين ، القدرة على تقديم نفسها . ويشمل أكبر في نقده جيلنر وإن كان مُركّزا نقده على فريدريك بارث .(٣٥)

ويرى محمد معروف أن الخطاب الأنثروبولوجي الغربي ينبغي أخذه ، على تعدده وتباينه ، على اعتباره نوع من المناظرة أو المبارزة الفكرية (وذلك بحسب رأى عبد الله العروي) بين نوعين من الخطاب : الخطاب الإسلامي والخطاب الغربي . وربما كان معروف في إشارته هذه أقرب إلى رأي العروي في معارضته لمعالجة وتحليل فون جرنباوم الثقافي الأنثروبولوجي للتاريخ الإسلامي . ويرى ضرورة التعرض للمدارس النظرية الأنثروبولوجية حتى يتمكن الباحثون المسلمون من دخول هذه

المناظرة ، ذلك لأن هذه النظريات تنطلق من منطلقات متعارضة أو نقيضه للتصورات الإسلامية .(٣٦)

تقودنا هذه الانتقادات إلى التساؤل عن الأنثروبولوجيا وموقفها من الإسلام ومدى إمكانية الاستفادة ، إذا ماوجدت من يأخذ بمناهجها مع حساسية ومعرفة بالإسلام ، في تقديم معالجة أو خطاب مختلف يكون قادرًا على تفسير المجتمع الإسلامي ومقبولا على أنه يمثل فكرة المسلمين أنفسهم . بالنسبة للسؤال الأول ، فإنني أرى أن الخطاب الأنثروبولوجي الغربي الذي ربما كان قد استنفد أغراض تواطئه مع الاستعمار المباشر ، ليتحول ، في حالة المهتمين بدراسة المجتمعات العربية والمسلمة ، إلى أن يكون الوريث الأساسي للاستشراق . فلقد اتضح لنا من خلال العرض العام للتراث الأنثروبولوجي الدراسي للعالم الإسلامي أن معالجته تحاول أن تتخطى الدراسة الميدانية المحددة ، على مافيها مما يمكن أن يقال ، إلى إصدار أحكام ونتائج عامة ، تحاول أن تفسر أو تحلل المجتمعات الإسلامية . والملفت للنظر أن بعض هذه الأطر النظرية التي اعتمدت على مثل هذه الدراسات الميدانية اكتسبت مشروعية نظرية أدت إلى خلق وإيجاد فِرَق دراسية تنطلق منها ، كما هو الحال مثلاً في الإطار التنظيري الذي يقدمه وقدمه جيرتس . لكن تأثير وفعالية هذه النظريات تتعدى التأثير في عدد محدد من الدارسين ليصبح خطاباً ثقافياً ينظر من خلاله قطاع كبير من المثقفين الغربيين والمهتمين بقضايا شؤون العالم الإسلامي . إن هذا التأثير والفعالية يجعلنا نردد مع أكبر أن دراسة هذا الخطاب وتحليله ومن ثم نقده وتقويمه ، بل حتى اتخاذ موقف إزاءه ضرورة ملحة . وأن تجاهله وعدم التعامل معه ، خاصة من الدارسين المختصين ، لن يلغيه من ناحية ، ويعطيه نوعاً من المشروعية ، خاصة وإن تذكرنا أنه أصبح الخطاب السائد في الجامعات والمعاهد العليا في الغرب ، تلك المعاهد التي يتلقى فيها التعليم أعداد متزايدة من أبناء العالم الإسلامي ، والتي قد تتأثر بل وربما تتبنى هذا الخطاب في كليته أو في بعض تفاصيله .

يقودنا ماذكرناه إلى الشق الثاني من تساؤلنا والذي وضعنا فيه الخطاب الأنثروبولوجي أساسا موضع تساؤل . وقبل أن استعرض مايمكن أن يبنى على تقويمنا للكيفية التي ينبغي أن نعالج بها موقفنا من هذا الخطاب ، علينا أن نؤكد على أهمية الخطاب على مستويين :

المستوى التنظيري ، والمستوى العملي . فنحن ، فعلا كمسلمين ، بحاجة ماسة لتطور أطر نظرية تأخذ بإنجازات العلوم الاجتماعية الحديثة ، فهي علوم حديثة أثبت فعاليتها في المجتمعات البشرية الأخرى ، بل وأصبحت المنظومات الفكرية المفسرة لما يدور في المجتمع . وفي الواقع تقع مجتمعاتنا ، نوعا ما ، تحت طائلة هذه المنظومات أحيانا كثيرة ، خاصة في غياب تأطير منظم . كذلك ، فإن هذه الأطر الأنثروبولوجية تمكننا من فهم وتفسير مجتمعاتنا بصورة تمكننا من التعرف على إمكانياتنا ومكامن الضعف فينا بما يساعد على تقديم بديل نظري لخطاب المجتمع وتنميته التنمية الحديثة على أسس علمية قوية .(٣٧)

بطبيعة الحال ، إذا ماأردنا أن نقدم مثل هذا الخطاب المطلوب ، فإنه دونما شك لايمكن أن يكون الخطاب الأنثروبولوجي «الغربي» الذي قدمنا بعض نماذجه فيما سبق . ومن ثم علينا أن نقدم نماذج مختلفة تنبع من قيمنا ومعتقداتنا ، ولكن في الوقت نفسه تمكننا أيضا من تفسير وتحليل مايجري في المجتمعات المسلمة . وعند مراجعتنا للتراث العلمي الذي قدمه المفكرون (علماء العلوم الاجتماعية) العرب والمسلمون ، فإننا سنلاحظ أمورًا عديدة ، من أهمها غياب إشكالية الإطار النظري ، بحيث نجد أن كتابات واهتمامات المختصين لاتخرج ، إن أحسنا الظن ، عن إطار العلوم الاجتماعية السائدة في الغرب ، بل و «الجيد» من المعالجات العلمية في دراسة المجتمع العربي «المسلم» إنما تكرس وتؤكد على مشروعية الخطاب الغربي . على أننا نلحظ بعض الأصوات الواعدة التي تحاول أن تقدم بديلا علميا رصيناً ينبثق من التراث الإسلامي وخصوصيته ويقوم على روح الإسلام وحضارته .

وما يقدمه أكبر أحمد في دراسته الأخيرة التي حاول فيها أن يقدم تصوراً شخصياً أنثروبولوجياً لدراسة المجتمع الإسلامي تستحق الإشادة والدرس .(٣٨) فأكبر أحمد يرى أنه من المهم أخذ البعد التأريخي في دراسة المجتمعات الإسلامية . فيرى أكبر أن دراستنا للمجتمعات الإسلامية تُظِهر لنا أنه بالإمكان التعرف على ستة نماذج مثالية للمجتمع المسلم هى :

١ – الإسلام في صورته المثالية في عهد النبي ﷺ والخلفاء الراشدين .
٢ – الخلافات العربية (الأموية والعباسية والدويلات) .
٣ – الامبراطوريات الإسلامية الثلاث .
٤ – الإسلام الهامش (إسلام أطراف العالم الإسلامي) .
٥ – الإسلام في ظل الحكم الأوروبي (الإسلام تحت حكم الاستعمار) .
٦ – الإسلام المعاصر .

ويحاول أكبر أن يُؤَثِر كل نموذج مثالي من هذه النماذج بحيث يمكن ربط هذه النماذج المختلفة لمعرفة تأثيرها على بعضها البعض .

فإسلام عصر النبوة والخلفاء الراشدين يمثل نموذج العصر الذهبي ، أو النموذج الذي يجب أن يُحتَذى ، فتلك الفترة تقدم نموذجاً للمجتمع الإسلامي في نقائه . وينظر المسلمون في كافة مراحل تاريخهم إلى تلك الفترة ليستلهموها في صياغة قواعد عامة توجههم .

أما النموذج الثاني (الخلافات العربية) فإنه يقدم صورة عن تعامل فكرة التنظيم الاجتماعي القبلي ومدى تفاعله مع الإسلام ، حيث تجسد الخلافة الأموية السيطرة العربية والخلافة العباسية سيطرة العناصر غير العربية في تشكيل وتنظيم المجتمع ، كذلك هى فترة خلق نماذج مايعرف بتدوير الكارزيما وخلق التقليد العربي الإسلامي . فكافة المدارس الفقهية إنما ترعرعت في تلك الحقبة ، إضافة إلى أن النهضة والحضارة العربية الإسلامية الكلاسيكية ، إنما قامت في تلك الحقبة حيث ترجمت العلوم الإغريقية والفارسية والهندية وازدهرت المدن العربية الإسلامية الكبرى وازدهرت مدارسها وصناعاتها .

أما نموذج الامبراطوريات الإسلامية الثلاث فهي : الامبراطورية العثمانية والصفوية والمغولية . وتقدم الامبراطوريات الثلاث صوراً مختلفة لأوضاع اقتصادية وسياسية مختلفة .

فالامبراطورية العثمانية تصور نموذجا من نماذج مواجهة الغرب وأوربا بدءاً من السيطرة إلى الإطاحة فالهزيمة . أما الامبراطورية الصفوية فتقدم صورة لانقسام العالم الإسلامي إلى شيعة وسنة على أسس سياسية وعرقية عقدية . ولقد قامت الدولة الصفوية بحملة كبيرة لتحويل السكان من المذهب السني إلى المذهب الشيعي وتحويل الدولة إلى إطار وطراز الدولة الفارسية القديمة .

أما الامبراطورية المغولية فتشكل مواجهة مع الهندوسية ومحاولة للتوفيق والتعايش أو النفي والرفض في مراحل مختلفة ، كما يقدمها في نموذج اورنجزيب ودارا شيكوه . ولاتزال في نظر أكبر هذه المحاولة في مراحل تشكلها .

يقودنا النموذج السابق إلى التعرف على ماأسماه أكبر بإسلام الهامش ، والذي تقدم الهند وإندونيسيا والصين والاتحاد السوفيتي نموذجاً له ، حيث يجد المسلمون أنفسهم أقلية ، عليهم أن يواجهوا فيه مصير هويتهم التي امتزجت وتأثرت بالثقافات الدينية المحيطة بهم من البوذية والهندوسية وغيرها ، بالإضافة إلى التيارات الأيديولوجية المادية كالماركسية أو القومية ، بحيث يواجه المسلمون ظروفًا محيرة تتطلب فهما ومقاومة من نوع جديد مختلف .

أما نموذج الإسلام في ظل الحكم الأوروبي ، فإنه يدرس كيف فرق الاستعمار الأوروبي وحدة وبنية المجتمع الإسلامي الوسيطي وإعادة تشكيله على أسس جديدة في قيمه ونظمه وبرامجه وثقافته وهويته ونظرته لذاته . فلقد استطاع التغلغل الأوروبي أن ينفذ إلى قلب المجتمع المسلم ليتمكن من تدمير اقتصاده وهياكله السياسية ليخلق صورة جديدة لهذا المجتمع متشككة في الداخل . منقسمة على نفسها ، بالإضافة إلى قيام صورة تفتيتية للمجتمع وتقسيمه إلى قبائل ومزارعين ، مقاتلين ومسالمين ، دين رسمي ودين شعبي . . وغير ذلك من ثنائيات . .

أما النموذج الأخير فهو نموذج الإسلام المعاصر . حيث تلعب عوامل مختلفة من نفط وهجرة وصحوة إسلامية وثورة دينية ، بالإضافة إلى تصفية الإسلام والمسلمين في بعض أجزاء العالم كالهند وغيرها . إن إشكاليات الوجود الإسلامي المعاصر مركبة ومعقدة تشمل تراكمات كافة النماذج والحقب السابقة . إن مايقدمه أكبر في محاولته لنمذجة حقب التاريخ الإسلامي يقدم تحليلاً أنثروبولوجيًّا له بعد تاريخي يمكننا من الاستعانة بما أسماه طلال أسد بالخطاب الإسلامي ، واستبطان المراحل التاريخية لفهم مايجري على ساحة المجتمعات الإسلامية المعاصرة . فكما أوضح عبد الحميد الزين ، فيما عرضناه سابقا ، يلعب التاريخ دوراً في تشكيل مواقف المجتمع مما يستجد من أمور .

ويبدو من عرض أكبر أنه ينبغي ألا نأخذ هذه النماذج المثالية على أساس أنها نماذج عن حقب تاريخية ، لم يعد لها قيمة سوى قيمتها التاريخية وإنما على عكس ذلك تماما ، فإنها تمثل صياغة مثالية لإشكاليات وحلول أو خيارات بلورها الوجود التاريخي للمجتمعات المسلمة ، بحيث تشكل مقياسًا

نظريًا يمكننا من شرح وتفسير الحالات الخاصة على أساسه ، بحيث تتداخل هذه التجارب التاريخية وتؤدي إلى بعضها البعض .(٣٩)

بطبيعة الحال ، ماقدمه طلال أسد أو أكبر أحمد أو غيرهما من الأنثروبولوجيين ممن ينتسبون للثقافة والحضارة الإسلامية من نقد للخطاب الأنثروبولوجي الغربي ، إنما يمثل بداية مرحلة مراجعة وإعادة نظر وتقويم لهذا الخطاب من ناحية ، ومحاولة تقديم خطاب علمي بديل . وعلى الرغم من أن الحديث عن الخطاب البديل ليس موضوع بحثنا هذا ، إلا أننا ينبغي أن نؤكد أن مثل ذلك الخطاب ستكون من مهماته كشف الخطاب الآخر من ناحية ، وتأسيس إطار نظري نقدي له يمكن من التعامل معه وتجاوزه .(٤٠)

التعليقات

(١) يمكن مراجعة ذلك في معظم الكتب العامة التي تعرضت لعلم الأنثروبولوجيا ، انظر على سبيل المثال :
Robert B.Taylor, *Cultural Ways,* Boston, Allyn and Becaon Inc., 1969; **H.Beattie,** 29-152 *Other Cultures* (London, Routledge kegan and Paul, 1977) 25-103.
هذا ولقد استعرض أكبر أحمد معظم هذه المفاهيم في كتابه :
Akbar S.Ahmed, *Toward Islamic Anthropology,* (Ann Arbor; New Era Publications, 1986). 13-55

(٢) انظر ماقدمه انتون في الكتاب الذي حرره :
Leonard Binder, *The Study of the Middle East,* (New York; John Wiley & Sons 1976), 137-199.
وما كتب في الكتاب نفسه عن علم الاجتماع في الصفحات : ٥١١ – ٥٥٦ .

(٣) بطبيعة الحال أشرنا هنا فقط لأسماء الباحثين إدراكا منا أن غالبية القراء على علم بما كتبوه لانتشار كتاباتهم من ناحية ، ولتعرض أفكارهم بالاختصار والعروض في العديد من الكتب وعلى أي حال يمكن الرجوع إليهم في كتاب بايندر السابق الذكر .

(٤) ربما كان كتاب إدوار سعيد ، **الاستشراق** ، ترجمة كمال أبو ديب ، بيروت : المؤسسة العربية للأبحاث ١٩٨٢) واحدا من أهم الدراسات المدققة لهذا الموضوع والكيفية التي تشكل فيها هذا الخطاب والتبريرات التي تكون على أساسها . انظر كذلك ماكتبه غريغوار مرشو : «الشرق موجود بغيره لابذاته» **مجلة الحوار** ، العدد الخامس ، ١٩٨٧ ، ١٣١ – ١٤٧ . وكذلك انظر أحمد المطيلي «الاناسة الأوربية وقراءة الذات» ، **مجلة دراسات شرقية** ، ١٩٨٨ ، ٢٨ – ٣٨ . وغيرهم .

(٥) في الواقع يقدم هؤلاء الرحالة نموذجا للحاكم الاستعماري المثقف ، انظر عرض أكبر لهم في كتاب :
Akbar S.Ahmed, *op. cit,* 25-28 مما يؤكد على أهمية التساؤل عن أهمية العلاقة بين الاستعمار والدراسات الأنثروبولوجية ، مما يجعلنا نتذكر كتاب :
Talal Asad, *Antoropology and the Colonial Encounter,* (London: Ithaca Press, 1973)

وكذلك كتاب جيرار لوكليرك :

Gerard Leclerc, *Anthropologie et Colonialisme*, **(Paris: librairie Artheme Fayard, 1982.)**

(٦) تقدم دراسات كليفورد جيرتس وتلاميذه من أمثال ايكلمان ورابينوفيتش وكاربانزانو وغيرهم ممن سنعرض لآراء بعضهم في ثنايا المقالة ، انعطافة هامة في دراسات شمال أفريقيا ، بالإضافة إلى دراسات المدرسة الإنجليزية من أمثال جيلنر ، تقدم من ناحية خروجا على الاحتكار الفرنسي للدراسات الميدانية عن تلك المنطقة من العالم الإسلامي ، بالإضافة إلى أنها تقدم بدائل نظرية سواء في الاهتمامات أو في الأطر النظرية .

(٧) على سبيل المثال جدلها حول مجتمع الباحثين في كتابيهم :

Akbar S.Ahmed, Millennium and Charisma Among Pathars: *A Critical Essay in Social Authropology*, (London: Routledge and Kegan Paull, 1976), 25-60.

وكذلك كتاب :

Akbar S.Ahmed, Pukhtun Economy and Society: *Traditional Structure and Economic Development in a Tribal Society*, **(London: Rouledge and Kegan Paul, 1980), 74-80.**

وردود فيدريك بارت عليها :

F.Barth, Selected Essays of Fredrik Barth: *Features of person and Society in Swat: Collected Essayson pathans*, **Vol II, (**London: Routledge and Kegan Paul, 1981), 131-163.

وكذلك في السياق نفسه يمكننا الإشارة إلى نقد طلال أسد لدراسات ابينر كوهين ونقده ونقد عبد الله حمودي لآراء ارنست جيلنر .

(٨) ونقصد بذلك الدراسات الجزئية التي تميل إلى وصف الحالة المدروسة أكثر منها محاولة التوصل إلى تفسير عام للمجتمع والثقافة الإسلامية .

(٩) في الواقع يؤكد فرانيا وايكلمان وغيرها – كما يشير أكبر أحمد – على أن الدراسات الأنثروبولوجية تأخذ الدراسات الاستشراقية كمنطلق وأساس للدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة ، مما يؤكد ماتوصلنا إليه في هذه المقالة من أن الخطاب الأنثروبولوجي المعاصر يقدم شكلا جديدا للاستشراق ، بعد تدهور هذا الحقل وأزمة الشرعية التي يعيشها .

(١٠) انظر مقالة روبرت فرانيا ومالاركي :

R.Fernea and James Malarkey: "Anthropology of the Middle East and North Africa, A Critical Assessment," *Annual Review of Anthropology*, **4** (1976): 193-206.

(١١) انظر كتاب براين تيرنر :

Bryan S.Turner, *Weber and Islam: A Critical Study*, **(London: Routledge and Kegan Paul, 1974),** 1-2.

(١٢) انظر كتاب فان نيوتهيجز :

Van Nieuweinhuijze, *Sociology of the Middle East*, **(Leiden E.J.Brill, 1971), XI-XIII.**

وعلى وجه الخصوص إشارته لما قاله كال كاربات .

(١٣) انظر التعليق رقم (٧) أعلاه .

(١٤) انظر : **Reuben Levy,** *The Social Structure of Islam,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969). 1-149,242-270.

(١٥) انظر : **Raphael Patai,** *Society, Culture and Change in the Middle East,* (Philadelphia: University of Pennsylvania press, 1971.), 13-83.

(١٦) انظر : **John Gulick,** *The Middle East: An Authropological Perspective,* (California: Goodyear Publishnig Co.Inc., 1976.) 1-29,151-162.

(١٧) انظر : **Dale Eickelman,** *The Middle East: Au Anthropological Approach,* (New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1981). 1-84.

(١٨) انظر : **Eric Cohen,** ''Recent Anthropological Studies of Middle Eastern Communities and Ethnic Groups'' in *Annual Review of Anthropology,* **(6)** 1977, 349-78.

(١٩) يقدم إريك كوهين نموذجا للدراسات الأنثروبولوجية الخادمة للهيمنة الاستعمارية الصهيونية . وهذا يؤكد استمرارية صلاحية بل وفعالية العلوم الاجتماعية لمساعدة وتوجيه السياسة الإدارية في المجتمعات الاستعمارية وسنتعرض لهذا الموضوع بشيء تفصيلي في دراسة لاحقة بإذن الله .

(٢٠) انظر مقالة فرانيا ومالاركي ، مرجع سابق ، وهى مقالة في نظرنا تحاول أن تقدم مسحا متعاطفا نوعا ما مع المجتمعات والثقافة العربية ونوعا من التفهم .

(٢١) سنعالج هذا الموضوع عند استعراضنا للخطاب الأنثروبولوجي المعاصر وسنأخذ خطاب جيرتس وجيلنر كأمثلة عن ذلك في ماسيلي من صفحات هذه المقالة .

(٢٢) في الواقع يظهر الفرنسيين رغبة في استخدام مناهج ونظريات حديثة غالبا ماتميزت بها الدراسات الفرنسية عامة ، في دراسة المجتمعات العربية ، بالإضافة إلى نشاط واضح في محاولة للفهم من خلال أكثر من مصدر ، ويتذكر الكاتب (مؤلف هذه المقالة) أثناء قضائه فترة كأستاذ زائر في باريس كيف أن الأساتذة الفرنسيين يستخدمون المؤلفات الروائية والإبداعية بصورة عامة والموروثات الشعبية وغيرها من المصادر . بالإضافة إلى استخدام التحليل النفسي والفلسفة البنوية والتاريخ وغيرها لدراسة الرموز الاجتماعية للمجتمعات العربية المسلمة مما يقدم أطر أكثر شمولية لدراسة الثقافة والمجتمع .

(٢٣) انظر طلال أسد .

Talal Asad. *''The Idea of Anthropology of Islam'' lecture given in Washington,* (U.S., 1986)., (Unpublished).

(٢٤) انظر مقالة عبد الحميد الزين :

Abdul Hamid el-Zein, ''Beyond ideology and Theology: The Search for the Authropology of Islam'', *Annual Review of Anthropology,* **6** (1977): 227-54.

(٢٥) انظر كتاب كليفور جيرتس :

Cliford Geerlz, *Islam Observed; Religious Development in Morocco and Indonesia,* (New Haven: Yale University Press, 1968). 25-55.

(٢٦) انظر دراسة كاربانزانو :

Vincent Crapanzano, *The Hamadsha:A Study in Moroccan Ethnopsychiatry,* (Berkeley: University of California press, 1973). 1-10.

(٢٧) انظر دراسة عبد الله بوجري :

Abdulla Bujra, *The Politics of Stratification; A Study of Political Change in a South Arabian Town,* (Oxford:The Clarendon Press, 1971.)

(٢٨) انظر كتاب جليسنان :

M.Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essayin the Sociology of Religion,* (Oxford: Clarendon, 1973).

(٢٩) انظر كتابه :

Dale Eickelman, *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center,* (Austin, Texas: University of Texas Press, 1976.)

وعنوان الكتاب يقدم الايحائي الواضح لتوجه الدراسة ومتابعتها لمدرسة جيرتس .

(٣٠) **Michael Gilsenan,** *Recognizing Islam,* (London: Croom Helm, N.d.) 9-26.

وفي الواقع يفرض عليها هذا الوضع – ضرورة إعادة النظر والتقويم للخطاب الأنثروبولوجي المعاصر والعام ، فنحن نعرف أن الأنثروبولوجيا واستخداماتها العملية التي أعانت القوى التي حاولت بل وسيطرت بالفعل على العالم الإسلامي ، ومن ثم فإننا لايمكن أن نكرر أهمية هذا الخطاب العملية ، وتصبح المسألة هى كيف يمكننا أن نستفيد من هذا الخطاب لصالحنا ، أما من الناحية النظرية فلقد قدم هذا الخطاب تبريرا وتحليلا مكن من توجيه وتكوين أطر فكرية للنظر إلينا ، ومن ثم فإنه من المهم – مردوين مع أكبر في كتابه نحو أنثروبولوجيا الإسلام ، مرجع سابق – تكوين خطاب أنثروبولوجي يعبر عن وجهة نظر المسلمين ويكون إطار للتعرف على الآخر وتقويمه .

(٣١) في الواقع ماتقدمه دراسة جليسنان هى عبارة عن خليط مركب – ربما لاترابط بين أجزائه – عن مشاهدات متفرقة عن المجتمعات الإسلامية ، ويحاول جليسنان أن يعيد إلى الأذهان وإن بصورة مختلفة فكرة المجتمع الفسيفائي التي نادى بها كون في كتابه :

Carleton S.Coon, Carvan, *The Story of the Middle East,* (New York:Holt, Reinehart and Winston, Inc. 1961.) 1-15.

وكما نعرف أن نظرية كون فهمت وطبقت على الشرق الأوسط بفهم مختلف من العديد من الدارسين .

(٣٢) انظر كتاب جيلنر :

Ernest Gellner, *Muslim Society,* (Cambridge: Cambridge University press, 1981.) 1-85.

(٣٣) في الواقع ربما كان الخطاب الأنثروبولوجي الذي قد ينطلق الخطاب الإسلامي منه أيضا . فالمسلمين يرون أن الإسلام يقدم مسودة لحياتهم الاجتماعية تحدد تعاليمه الكيفية التي يجب أن يتصرفوا فيها في الدنيا في مختلف المجالات ، على أن هذا التصور يختلف عن ماقدمه جيلنر في أنه يأخذ – كما أوضح طلال أسد في نقده لجيلنر – في اعتباره فقط التراث والتقليد الإسلامي كأساس ينطلق منه ليشكل حدود وأبعاد إطار هذه المسودة .

(٣٤) انظر مقالة طلال أسد ، فكرة أنثروبولوجيا الإسلام ، مرجع سابق ، ٤ .

(٣٥) انظر ماذكرناه في الملاحظة (٧) ، السابقة .

(٣٦) انظر محمد معروف :

Saibo Mahamed Mauroof; "Elements of an Islamic Anthropology", *in:* **al-Farogui and Naseef** (eds) *Social and Natural Sciences in Islam, (London: Hodder and Stoughton, 1981), 116-139.*

(٣٧) بطبيعة الحال ربما كانت هذه نظرة عملية تطبيقية لما يمكن أن يقدمه الخطاب الأنثروبولوجي ، لكن ينبغي علينا أن نؤكد أن أهمية الخطاب الأنثروبولوجي الغربي إنما تكمن في هذه النظرة العملية التطبيقية وهى ماأعطت للحقل مشروعيته في الماضي القريب وهو مايحاوله الحقل نفسه أيضا في الوقت الحاضر .

(٣٨) أكبر أحمد في كتابه الجديد :

Akbar S.Ahmed, *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History Society,* (London: Routledge and Kegan paull, 1988). 15-89.

(٣٩) ربما كانت محاولة أكبر أحمد تستلزم نوعا من المقارنة مع ماحاول أن يقدمه مارشال هدجسون في كتابه :

Marshall G.Hoodgson, *The Venture of Islam,* 3vols, (Chicago: University of Chicago Press, 1974). 3-99.

على أن مايميز تجربة أكبر أحمد بعدها الشخصي الذاتي من ناحية ومحاولتها الجادة في الوصول إلى نماذج مثالية ، يمكن أن تستخدم كمعايير لفهم وتفسير التجارب الإسلامية المعاصرة على أساس التواصل التاريخي .

(٤٠) على الرغم من طموح هذه المقالة فإنها حاولت أن توضح بعض معالم النظرة النظرية للاشكالية ترجو أن تليها وتعقبها دراسات إضافية تالية .

المراجـــع

أولا : المراجع العربية

– **المطيلي ، أحمد** «الاناسة الأوروبية وقراءة التراث» ، مجلة دراسات شرقية ، العدد (٢) ١٩٨٨ .
– **سعيد ، ادوارد** (ترجمة : كمال أبو ديب) الاستشراق ، بيروت ، المؤسسة العربية للأبحاث ، ١٩٨٢ .
– **مرشو ، غريقوار** «الشرق موجود بغيره لابذاته» ، مجلة الحوار ، العدد الخامس ، ١٩٨٧ .

ثانياً : المراجع الأجنبية

Ahmed, Akbar, S. *Millennium and Charisma Among Pathans: A Critical Essay in Social Anthropology,* London; Routledge and Kegan Paul, 1976.

————. *Pukhtun Economy and Society: Traditional Structure and Economic Development in a Tribal Society,* London; Routledge and Kegan Paul, 1980.

———. *Toward Islamic Anthropology*, Ann Arbor, New Era Publications, 1986.

———. *Discovering Islam: Making sense of Muslim History and Society*, London; Routledge and Kegan Paul, 1988.

Asad, Talal (ed) *Anthropology and the Colonial Encounter*, London; Ithaca Press, 1973.

Asad, Talal "*The Idea of Anthropology of Islam*," Unpublished lecture given in Washington, D.C., 1986.

Barth, F. *Features of Person and Society in Swat:* Collected Essays on Pathans, London; Routledge and Kegan Paul, 1981.

Beattie, H. *Other Cultures*, London; Routledge and Kegan Paul, 1977.

Binder, H. (ed) *The Study of the Middle East*, New York; John Wiley & Sons, 1976.

Bujra, A. *The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town*, Oxford, The Clarendom Press, 1971.

Cohen, Eric "Recent Anthropological Studies of Middle Eastern Communities and Ethnic Groups" *Annual Review of Anthropology*, (6) 1977.

Coon, Carleton *Carvan: The Story of the Middle East*, New York: Holt, Reinehardt and Winston, Inc., 1961.

Crapanzano, Vincent *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley; University of California Press, 1973.

Eickleman, Dale *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, Austin, Texas; University of Texas Press, 1976.

———. *The Middle East: An Anthropological Approach*, New Jersey; Prentice Hall Inc., 1981.

Geertz, Clifford *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia, Chicago;* Chicago University Press, 1968.

Gellner, Ernest *Muslim Society*, Cambridge; Cambridge University Press, 1981.

Gilsenan, Michael *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford, The Clarendom Press, 1973.

———. *Recognizing Islam*, London; Groom Helm, 1983.

al-Faroqui, I. and **A. Naseef (eds.)** *Social and Natural Sciences in Islam*, London; Hodder and Stoughton, 1981.

Frenea, Robert and **Malarkey, James** "Antropology of the Middle East and North Africa: A Critical Assessment," *Annual Review of Anthropology*, (4), 1976.

Gulick, John *The Middle East: An Anthropological Perspective*, California, Goodyear Publishing Co. Inc., 1976.

Hoodgson, Marshall *The Venture of Islam*, Chicago; University of Chicago Press, 1974.

Leclerc, Gerard *Anthropologie et Colonialisme*, Paris; Librarie Artheme Fayard, 1972.

Levy, Reuben, *The Social Structure of Islam*, Cambridge; Cambridge University Press, 1969.

Patai, Raphael *Society, Culture and Change in the Middle East*, Philadelphia; University of Pennsylvania Press, 1971.

Taylor, Robert *Cultural Ways*, Boston; Allyn and Becon Inc., 1969.

Turner, Bryan S. *Weber and Islam*, London; Routledge and Kegan Paul, 1974.

Van Nieuweinhuijze *Sociology of the Middle East*, Leiden: E-J Brill, 1971.

el-Zein, Abdul Hamid "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam" *Annual Review of Anthropology*, (6) 1977.